Zum gegenwärtigen Stand

der

Erkenntnistheorie

(zugleich Versuch einer Einteilung der Erkenntnistheorien).

Von

Theodor Ziehen.

1931 / 134

Wiesbaden.
Verlag von J. F. Bergmann.
1914.

Nachdruck verboten.
Alle Rechte vorbehalten.

Vorrede.

Die nachfolgende Abhandlung ist die ausführlichere Ausarbeitung eines Vortrags, den ich in der Wiener Urania gehalten habe. Es kam mir darauf an, die natürliche Entwickelung der erkenntnistheoretischen Probleme darzustellen und vom Standpunkt meiner Erkenntnistheorie einen Überblick über diejenigen Lösungsversuche zu geben, die noch heute Beachtung beanspruchen können. Für die Grundansichten unserer grossen Philosophen habe ich Belegstellen nicht angeführt, da solche in jedem Lehrbuch der Geschichte der Philosophie zu finden sind. Dagegen habe ich im Übrigen durch kurze literarische Hinweise meine Darstellung zu rechtfertigen und zu weiterem Forschen anzuregen versucht.

Wiesbaden, im Dezember 1913.

Theodor Ziehen.

Zum gegenwärtigen Stand der Erkenntnistheorie

(zugleich ein Versuch einer Einteilung der Erkenntnistheorien).

Von

Theodor Ziehen.

Meine Herren! Sowohl die Naturwissenschaften wie die Psychologie stossen, je tiefer sie in ihr Wissensgebiet eindringen, um so mehr auf Probleme, die jenseits ihres Forschungsbereiches liegen und doch auch für ihre eigenen Forschungen ganz unvermeidlich sind. Wenn der Naturforscher sich seinen Begriff der Materie, des Äthers, der Elektronen u. s. f. konstruiert und wenn er Gesetze für die Naturerscheinungen in Raum und Zeit ermittelt und dabei zu Begriffen wie Masse, Energie, Kraft gelangt, so drängen sich ihm Fragen auf, die man als metaphysisch, d. h. als jenseits seines Forschungsgebiets gelegen, bezeichnen kann. Es frägt sich, wie man sich diese Materie, die nahezu aller sinnlichen Eigenschaften entkleidet worden ist, zu denken habe, was denn jene beiden Grundgrössen Raum und Zeit und die Bewegung in beiden zu bedeuten habe, in welchem Verhältnis Masse, Energie und Kraft stehen, ob es mehrere Arten der Masse, mehrere Arten der Energie, mehrere Arten der Kraft gebe. Absichtlich führe ich Ihnen diese letzten Probleme der Naturwissenschaft ganz ohne Ordnung und in der naiven Form vor, wie sie sich dem Naturforscher hier und da bei seiner Arbeit darbieten. Nicht anders ergeht es dem Psychologen. Wenn er die psychischen Vorgänge nach ihren Eigenschaften und ihrem Ablauf feststellt, kommt er schliesslich zu der gewissermaßen metapsychischen Frage, ob für dieselben ein Zusammenhang in einem sog. Bewusstsein oder einer Seele oder einem Ich besteht, wie man sich diesen Zusammenhang zu denken habe, ob etwa auch hier Kräfte und Gesetze wirken, und vieles andere mehr.

Noch dringlicher werden aber alle diese Fragen, wenn nun der Naturforscher und der Psycholog ihre Ergebnisse vergleichen. Schon die Sachlage, dass zwei Reihen von Tatsachen, die von dem Naturforscher festgestellten physischen Tatsachen und die vom Psychologen festgestellten psychischen Tatsachen nebeneinander bestehen oder vielmehr zu bestehen scheinen, fordert unmittelbar die Frage heraus, ob

die beiden Reihen wirklich so existieren, wie sie die Naturwissenschaft einerseits und die Psychologie andererseits darstellen, worin sie verschieden sind, ob und wie sie zusammenhängen. Erst recht problematisch gestaltet sich aber die Situation, wenn wir die speziellen Ergebnisse der Sinnes- und Hirnphysiologie heranziehen. Diese lehren uns nämlich, dass in der Tat die beiden Reihen irgendwie zusammenhängen müssen. Wir können an der Hand der Physiologie feststellen, dass ein Reiz, den wir noch bestimmter als äusseren oder materiellen Reiz bezeichnen, auf physikalischem Weg die Nervenendigungen unserer Sinnesorgane erregt, dass die hier erzeugte Erregung sich bis zur Grosshirnrinde als materieller, also physikalisch-chemischer Prozess fortpflanzt und dass nun der Erregung bestimmter Grosshirnrindenregionen ein psychischer Vorgang, die Empfindung, entspricht. Wir müssen uns doch die Frage vorlegen: wie kommt es, dass nun plötzlich der materielle Prozess von einem psychischen Prozess begleitet wird, plötzlich dieser zu jenem „hinzutritt". Der psychische Prozess erscheint gewissermaßen als ein überflüssiges „Epiphänomen" [1]), als eine unbegreifliche „Zusatzerscheinung". Und die Hirnphysiologie lehrt weiter, dass von solchen unmittelbar durch den Reiz hervorgerufenen Erregungen, die wir wegen ihres psychischen Begleitprozesses auch als „Empfindungserregungen" bezeichnen können, Erregungsreste oder Erregungsspuren zurückbleiben. Die Tatsache des Wiedererkennens und den Verlust dieses Wiedererkennens nach bestimmten Rindenzerstörungen können wir uns nur durch die Annahme erklären, dass in den Ganglienzellen und vielleicht auch den sie verbindenden Nervenfasern die der Empfindungserregung entsprechenden chemisch-physikalischen Veränderungen sich mit dem Verschwinden des Reizes nicht völlig wieder ausgleichen, sondern zum Teil bestehen bleiben. Ob diese Erregungsresiduen in denselben Zellen zurückbleiben, in denen die Empfindungserregungen sich abspielen, ist dabei für uns hier gleichgültig [2]). Uns

1) Vgl. Huxley, Fortnightly Review, Nov. 1874 (auch Collected Essays, London 1898, Bd. 1, S. 199 ff.). H. spricht auch von einem „collateral product".

2) Wie ich wiederholt auseinandergesetzt habe, ist allerdings sehr viel wahrscheinlicher, dass Vorstellung und Empfindung an verschiedene Rindenelemente gebunden sind. Schon die Tatsache, dass ausser den uns wohlbekannten Empfindungs- und Bewegungsregionen der Grosshirnrinde grosse Gebiete existieren, für die keine andere Funktion als die Beziehung zur Erinnerung und Vorstellungsbildung in Betracht kommt, spricht zugunsten einer räumlichen Trennung der Vorstellungs- und Empfindungsregionen. Dazu kommt, dass sich diese ausserhalb der Empfindungs- und Bewegungsregionen gelegenen Rindengebiete auch in ihrem Bau wesentlich von jenen unterscheiden. Man wird ferner vom physiologischen Standpunkt geradezu sagen müssen, dass die Empfindungszellen nicht wohl als Träger jener Erregungsresiduen in Betracht kommen können, da sie, um immer neue Erregungen durch neue Reize aufnehmen zu können, die empfangenen Veränderungen rasch und vollständig ausgleichen müssen. Es **mussten** geradezu

interessiert jetzt nur die Tatsache, dass entsprechend diesen Erregungsresiduen die Vorstellungen [1]) als eine zweite Klasse der Epiphänomene unter bestimmten hier nicht näher zu erörternden Bedingungen [2]) auftreten. Denn damit erhebt sich — wie für die Empfindungen — nun wieder die Frage, wie wir es zu erklären haben, dass diese Vorstellungen sich zu bestimmten materiellen Prozessen hinzugesellen. Was von den einfachsten Vorstellungen, den primären Erinnerungsbildern gilt, gilt auch von den zusammengesetzten und den allgemeinen Vorstellungen bis zu den abstraktesten hinauf. Allenthalben finden wir neben physiologischen, also materiellen Prozessen psychische Begleitprozesse und müssen uns fragen, woher diese Begleitung kommt und wie sie zu denken ist. Und schliesslich ist es nicht anders mit den Denkprozessen und den bewussten, d. h. durch solche Denkprozesse bedingten Bewegungen. Sie stellen uns ebenfalls vor die Tatsache eines durchgängigen Zusammenhangs zwischen dem Psychischen und dem Physischen und vor die Frage nach der Bedeutung dieses Zusammenhangs. Die im allgemeinen unverkennbare Zweckmäßigkeit unseres Denkens und Handelns erklärt sich ganz ausreichend aus dem durch Auslese phylogenetisch gezüchteten und durch Übung ontogenetisch angepassten Rindenmechanismus [3]). Die begleitenden psychischen Prozesse tragen zur Erklärung der Zweckmäßigkeit unserer Handlungen nichts bei. Auch hier scheinen sie überflüssige Epiphänomene zu sein. Welche Bedeutung bleibt für sie überhaupt noch übrig? Dazu kommt die grelle Differenz der psychischen und der materiellen Reihe in der Längenausdehnung, wenn ich diesen Vergleich brauchen darf. Von den unzähligen materiellen Prozessen der Welt ist es nur die kleine Gruppe

im Lauf der phylogenetischen Entwicklung Hand in Hand mit dem ersten Auftreten von Erinnerungsbildern sich neben den Empfindungselementen andersartige Elemente, eben Vorstellungselemente entwickeln, die zugleich mit den ersteren bei der Einwirkung des Reizes erregt werden, aber im Gegensatz zu diesen die hierbei erfahrenen Veränderungen nicht vollständig ausgleichen, sondern „Erregungsresiduen" festhalten. Selbstverständlich handelt es sich dabei um eine natürliche Auslese im Sinne Darwins. Die Reflexzentren sind u. a. auch gerade dadurch gegenüber den kortikalen Empfindungs- und Vorstellungszentren charakterisiert, dass eine solche Differenzierung nach Analogie der Empfindungs- und Vorstellungselemente unterblieben ist.

1) Ich brauche das Wort „Vorstellung" in der bekannten engeren Bedeutung, in welcher es die Empfindungen nicht mit umfasst.

2) Nämlich bei dem sog. Wiedererkennen und im Verlauf der Ideenassoziation. Vgl. meinen Leitf. d. phys. Psychologie. 9. Aufl. S. 194 ff.

3) Vgl. Münsterberg, Willenshandlung, Freiburg 1888, namentl. S. 55; Ziehen, Leitf. d. phys. Psychologie. 9. Aufl. S. 297.

der in der Grosshirnrinde sich abspielenden physiologischen Prozesse [1]), für welche wir solche psychische Begleitprozesse nachweisen können. Die beiden Reihen sind ungleich lang. Sollen wir uns mit der Tatsache einer solchen Asymmetrie begnügen? Ist unser logisches Symmetriegefühl, welches Längengleichheit dieser beiden Hauptreihen verlangt, ganz unberechtigt?

Und auch hiermit ist unsere Verlegenheit — eine echte *ἀπορία* im Sinne der Philosophie — und damit der Zwang zu weiteren Fragen noch nicht erschöpft. Beide steigern sich noch, wenn wir nun auch einmal behufs Vergleichung der beiden Reihen von der psychischen ausgehen. Dann kehrt sich das Verhältnis gewissermaßen um. Eben erschien die psychische Reihe als nebensächliche Zugabe, jetzt wird sie zur Hauptreihe, ja die materielle Reihe scheint in der psychischen zu verschwinden. Wir müssen nämlich bedenken, dass das Gegebene lediglich aus Empfindungen und Vorstellungen und Verknüpfungen von solchen besteht. Die Atome und Moleküle, die Kräfte und Energien der Naturwissenschaft sind uns nirgends als solche gegeben. Wir schliessen auf sie nur aus unseren Empfindungen. Gegeben sind sie uns also nur als Vorstellungen, die wir auf Grund unserer Empfindungen gebildet haben. Haben wir nun überhaupt ein Recht und — bejahendenfalls — worauf gründen wir unser Recht, diesen Vorstellungen von Atomen, Molekülen u. s. f. eine über das Psychische hinausgehende Bedeutung zuzusprechen? Dürfen und können wir überhaupt, wenn uns nur die psychische Reihe gegeben ist, noch die Existenz einer zweiten von ihr total verschiedenen materiellen Reihe behaupten? Und was bedeutet eine solche „Existenz", eine solche „Wirklichkeit", ein solches „Sein"? Dieser Zweifel verschont selbstverständlich auch das Gehirn und seine materiellen Prozesse nicht, welche eben noch, als wir bei dem Vergleich der beiden Reihen von den naturwissenschaftlichen Ergebnissen ausgingen, eine so dominierende Rolle spielten. Hier scheint in der Tat ein vollständiger Zirkel gegeben. Die materiellen Rindenprozesse, die uns vorhin als die Grundlage der psychischen Phänomene erschienen, stellen sich uns jetzt als Vorstellungsprodukte dieser selben psychischen Reihe dar. Der Zusammenhang der beiden Reihen wird also immer unerklärlicher und immer aufklärungsbedürftiger. Erwägen wir schliesslich noch, dass dem Einzelnen nur seine eigene psychische Reihe gegeben ist, dass von dem zuletzt eingenommenen Standpunkt aus die Wirklichkeit sich sogar auf die Empfindungs- und Vorstellungsreihe eines einzigen Menschen reduzieren würde, so sind wir an die äusserste Grenze der Widersprüche und Rätsel gelangt, die sich aus der Ver-

[1]) Man hat neuerdings sogar das Gewicht der gesamten kortikalen Ganglienzellen berechnet. Nach Donaldson (Journ. of comp. Neurol. 1899, Bd. 9, S. 143) beträgt es ca. 13 g. Die gesamte Rinde wiegt ca. 660 g.

gleichung der Ergebnisse der rein naturwissenschaftlichen und der rein psychologischen Betrachtung ergeben.

Sind nun alle diese Fragen und Schwierigkeiten, welche sich bei diesem Stand der naturwissenschaftlichen und der psychologischen Forschung notwendig ergeben und welche Plato [1]) bereits im Theaetet zum Teil in ausgezeichneter Weise dargestellt hat, überhaupt einer Lösung fähig und von welcher Wissenschaft sind sie zu erwarten?

Darauf kann es nur eine Antwort geben: die Lösung ist, wenn überhaupt, nur von der Philosophie zu erwarten und zwar demjenigen Teil der Philosophie, den man als Erkenntnistheorie bezeichnet. Die ausschliesslich naturwissenschaftliche Betrachtung ist ebensowenig wie die ausschliesslich psychologische Betrachtung im Stande, eine ausreichende Antwort zu finden. Beide führen infolge der Einseitigkeit ihres Standpunktes und ihrer Untersuchungsobjekte fast unvermeidlich zu jenen Schwierigkeiten und Widersprüchen, für welche wir jetzt gerade eine Lösung suchen. Die Erkenntnistheorie hat die Aufgabe weiter auszuholen, d. h. von der Gesamtheit des Gegebenen auszugehen und aus dieser Gesamtheit möglichst vollständig allgemeine Vorstellungen abzuleiten. Um diesen allgemeinen Weltbegriff, diese Weltvorstellung zu bilden, muss sie das Gegebene und seine Veränderungen sammeln und klassifizieren. So versucht sie die Hauptgruppen und Hauptgesetze des Gegebenen festzustellen. Der Gegensatz von Materiellem und Psychischem, der bei der getrennten Arbeit der Naturwissenschaft und Psychologie stillschweigend vorausgesetzt wird, existiert für die Erkenntnistheorie bei dem Beginn ihrer Arbeit noch gar nicht. Sie hat vielmehr erst durch ihre Arbeit festzustellen, ob und in welchem Sinn dieser Gegensatz überhaupt vorhanden ist, und hofft, damit auch zu einer Lösung jener Schwierigkeiten zu gelangen und jene Widersprüche als scheinbar zu erweisen [2]).

Dabei kann bereitwillig zugestanden werden, dass man die Aufgabe der Erkenntnistheorie oft auch anders formuliert hat. An Definitionen des Ziels der Erkenntnistheorie ist ein erschreckender Überfluss. Der

[1]) In Betracht kommt namentlich die Auseinandersetzung 153 E ff. Die weitere Darstellung Platos ist nur insofern einseitig, als er die positivistische Anschauung nur in ihrer materialistischen Variante (156 B) zu Worte kommen lässt und geradezu diese mit jener identifiziert. Vgl. Laas, Idealismus und Positivismus, Teil I, Berlin 1879, S. 178 ff.

[2]) Die Aufklärung der Beziehung des Materiellen zum Psychischen ist, wie sich aus dieser Erörterung ergibt, durchaus nicht etwa die einzige Aufgabe der Erkenntnistheorie, wohl aber ist sie eine ihrer Hauptaufgaben. Die bekannte Äusserung von Chr. Wolff in der Vorrede seiner Psychologia rationalis: „mea parum refert, quid de causa commercii animae cum corpore statuatur" wird durch die ganze Geschichte der Philosophie widerlegt.

Name für die mit der eben gestellten Aufgabe betraute Wissenschaft ist schliesslich auch nebensächlich und könnte daher preisgegeben werden. Die Hauptsache bleibt, dass diese Aufgabe die wesentliche der Philosophie ist. Es wird sich ausserdem ergeben, dass die Arbeit an dieser Aufgabe auch alles dasjenige umfasst, was man von anderem Standpunkt aus der Erkenntnistheorie als Ziel gesteckt hat. Auch der Name „Erkenntnistheorie" wird sich also bei unserer weiteren Betrachtung rechtfertigen.

Wenn wir uns nun voller Hoffnung an die Erkenntnistheorie wenden, so erwartet uns allerdings alsbald eine grosse Enttäuschung. Statt einer stetig fortschreitenden Wissenschaft finden wir eine Zersplitterung in zahlreiche Theorien. Gesicherte Resultate scheinen ganz zu fehlen. Ohne Rücksicht auf die Vorgänger werden neue erkenntnistheoretische Systeme aufgebaut. Viele Erkenntnistheoretiker ignorieren die früheren Theorien so vollständig, dass es scheint, als ob immer wieder Adam als erster Mensch und Philosoph aufträte. Neben einzelnen grossen Fortschritten finden wir immer wieder lange Perioden des Rückschritts. Insbesondere lenken willkürliche und wertlose metaphysische Hypothesen die Erkenntnistheorie immer wieder von ihrem Weg ab. Statt dass sie als Führerin und zwar als einzige Führerin auf dem Wege der Philosophie anerkannt würde, wird sie noch vielfach in den Dienst dieser oder jener naturwissenschaftlichen oder psychologischen oder metaphysischen Lehrmeinung gestellt. Nur sehr langsam baut sich im Laufe der Jahrhunderte dank der Arbeit unserer grossen Denker, jenseits des Gewühls der philosophischen Tagesmeinungen, ein festes Fundament der Erkenntnistheorie auf.

Zu dieser sachlichen Not kommen die Mißstände einer verworrenen Terminologie. Vor allem fehlen uns eindeutige Namen für die einfachen Tatsachen des Gegebenen. Die überlieferten Termini, welche uns einerseits fast allzu bereitwillig die Naturwissenschaft und die Psychologie, andrerseits zugunsten und auf Grund irgendeines Systems die Philosophen anbieten, sind durch allerhand Nebenbedeutungen so infiziert, dass sie grösstenteils völlig entwertet und unbrauchbar sind. Diese Sprachverwirrung erstreckt sich auch auf die Bezeichnungen für die erkenntnistheoretischen Systeme selbst. Die wenigen alten Bezeichnungen, mit welchen man früher auskam, wie Materialismus, Spiritualismus, Idealismus, Realismus, Skeptizismus, Kritizismus und einige andere, haben sich längst als unzulänglich erwiesen, teils weil sie durch schwankenden Gebrauch ihre Eindeutigkeit verloren haben, teils weil sie gegenüber der Mannigfaltigkeit der Probleme und der Ansichten versagen. Die neuen Bezeichnungen — ich zähle etwa 40—50 „ismen" bei dem gegenwärtigen Stand der Erkenntnistheorie — sind nun aber

grösstenteils mit unglaublicher Leichtfertigkeit, ohne historische Kenntnis und Rücksicht, geschweige denn mit irgendwelchem Sprachgefühl eingeführt worden. Nicht nur ordnen die philosophischen Schriftsteller einschliesslich der Geschichtsschreiber der Philosophie in ihren Darstellungen fremder Systeme oft genug demselben System die verschiedensten Namen und demselben Namen die verschiedensten Systeme zu, sondern auch die Begründer und Anhänger eines Systems geben diesem ihrem eigenen System zuweilen die willkürlichsten, z. B. früher schon in ganz anderem Sinn angewendeten Bezeichnungen und unterlassen eine bestimmte Definition der von ihnen selbst gebrauchten Bezeichnung. Nimmt man noch hinzu, dass die Neigung besteht, ein ganzes System, das zu den allerverschiedensten Problemen in Beziehung steht, durch ein einziges Schlagwort, das ursprünglich nur für ein bestimmtes Problem galt — man denke z. B. an den Terminus „Idealismus" — zu rubrizieren, so wird es verständlich, dass sich in immer weiteren Kreisen ein Widerwille und Misstrauen gegen diese gesamte Terminologie einbürgert.

Trotz aller dieser Misslichkeiten will ich im folgenden versuchen, Ihnen einen Überblick über die wichtigsten Richtungen und Leistungen der Erkenntnistheorie auf Grund ihrer seitherigen Entwicklung und ihres jetzigen Standes zu geben. Für eine solche Darstellung bietet sich ein doppelter Weg. Der leichtere ist der historische. Ich hätte Ihnen dann zu berichten, wie ein erkenntnistheoretisches System nach dem anderen aufgetreten ist und in welchem historischen Zusammenhang die einzelnen Systeme stehen. Da die meisten Werke über Geschichte der Philosophie etwa mit dem Jahr 1860, wenn nicht noch früher, abbrechen, so würde eine solche Darstellung auch nicht ganz überflüssig sein. Ich ziehe trotzdem den anderen Weg, den man kurz als den logisch-systematischen bezeichnen kann, heute vor, weil er uns auf die erkenntnistheoretischen Fragen, welche wir uns vorgelegt haben, eine unmittelbarere und zusammenhängendere Antwort verspricht. Eine solche logisch-systematische Darstellung kann selbstverständlich nicht etwa darin bestehen, dass bestimmte einzelne erkenntnistheoretische Fragen aufgezählt werden und dann die auf eine jede seither gegebenen Antworten berichtet werden. Vielmehr stellen wir uns die Erkenntnistheorie am Beginn ihrer Arbeit vor, also angesichts des ungeordneten mannigfaltigen, weder durch ein System noch durch irgendeine bestimmte Fragestellung gegliederten oder entstellten Gegebenen und verfolgen nun, wie bei ihrer Arbeit, dem Sammeln, Ordnen und Klassifizieren des Gegebenen, ein Problem nach dem andern für sie auftaucht und welche Lösungen für diese einzelnen Probleme versucht worden sind. Auf die historische Reihenfolge der Lösungsversuche soll auch bei der Besprechung des einzelnen Problems nur

nebenher Rücksicht genommen werden. Ich hoffe, dass uns auf diesem Wege alle bedeutenden erkenntnistheoretischen Richtungen nach und nach systematisch geordnet begegnen werden.

Die Erkenntnistheorie findet das Gegebene [1]) vor. Wir wollen letzteres, um eine bequeme und nicht durch Nebenbedeutungen entwertete Wortbezeichnung zu haben, auch als „Gignomene" bezeichnen. Diese Gignomene will [2]) die Erkenntnistheorie sammeln und klassifizieren und so aus ihnen allgemeinste Vorstellungen ableiten. Schon an dieser Stelle, noch bevor die Erkenntnistheorie ihre eigentliche Arbeit beginnt, splittern sich von ihr verschiedene Richtungen ab, welche ihr im voraus, d. h. vor aller Untersuchung, irgend eine Vorschrift (im weitesten Sinne) geben wollen. Ich will im folgenden zunächst diese Erkenntnistheorien, die ich auch kurz als antizipierende bezeichne und die zum Teil in der Geschichte der Philosophie eine bedeutende Rolle gespielt haben und noch viele Anhänger zählen, ausführlicher besprechen.

Antizipierende Erkenntnistheorien.

An die Spitze dieser Erkenntnistheorien stelle ich als die radikalste die skeptische, den sog.

Skeptizismus.

In seiner absoluten, d. h. strengsten Form behauptet dieser, dass alle unsere Erkenntnisversuche, mit anderen Worten alle Versuche,

[1]) Man hat neuerdings versucht, auch an der „Gegebenheit" des Gegebenen herumzudeuten. Vgl. z. B. Natorp, Allgemeine Psychologie nach krit. Methode (Neubearbeitung der Einleitung in die Psychologie 1888) Buch 1, Freiburg 1912, z. B. S. 122 und Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig—Berlin 1910, z. B. S. 95 u. 335. Alle diese Deutelungen und Einwendungen setzen voraus, dass wir mit dem gesamten Gegebenen bereits irgendeine Vorstellung, z. B. eben der „Gegebenheit", verbinden. Davon kann aber gar keine Rede sein. Alle Vorstellungen sind nur Glieder des Gegebenen oder, anders ausgedrückt, einzelnes Gegebenes. Allerdings ist zuzugeben, dass wir, wenn wir von dem gesamten Gegebenen sprechen, damit die Gignomene bereits zusammenfassen, aber diese Zusammenfassung ist ganz bedeutungslos. Wir könnten ebensowohl ganz indifferent ohne den bestimmten Artikel sagen: „Gegebenes" oder „Gignomene".

[2]) Auch an diesem „will" könnte man Anstoss nehmen und etwa einwenden, die Erkenntnistheorie dürfe ein Wollen nicht voraussetzen und daher auch nicht mit einem Wollen anfangen. Darauf ist zu erwidern, dass ein solches Wollen gar nicht vorausgesetzt wird. Das Wollen, von dem die Rede ist, liegt nicht innerhalb der Arbeit der Erkenntnistheorie, sondern geht dem einzelnen erkenntnistheoretischen Denken voraus und zwar auch durchaus nicht immer. Die Erkenntnistheorien vollziehen sich so, wie sie sich vollziehen. Das Wollen hat mit ihrem Inhalt nichts zu tun.

Allgemeinvorstellungen des Gegebenen und seiner Veränderungen zu bilden und sonach Klassen und Gesetze der Gignomene zu finden, in jedem Fall ganz aussichtslos sind, dass wir weder schon irgendwelche richtige Vorstellungen gebildet haben noch auch jemals bilden werden. Der absolute Skeptiker antizipiert also die Erkenntnistheorie, indem er ihr den Rat gibt, ihre Arbeit als aussichtslos überhaupt gar nicht zu beginnen. Er kann sie nicht verbieten, diskreditiert sie aber und verdirbt die Lust an ihr. Um konsequent zu sein, gesteht er dann hinterdrein noch zu, dass auch seine eigene Behauptung von der Aussichtslosigkeit und Unsicherheit alles Erkennens diese Aussichtslosigkeit und Unsicherheit teilt. Seine Aussage gleicht derjenigen des Kreters Epimenides: „alle Kreter lügen". Seine Behauptung hebt sich selbst auf. Die Skeptiker selbst haben ihre Lehre mit einem Abführmittel verglichen, das mit den philosophischen Systemen auch sich selbst abführt.

Die Kritik dieses Skeptizismus gestaltet sich sehr einfach. Da der Skeptiker die Tatsache der Vorstellungsbildung nicht bestreitet, wird er vor die Frage gestellt, ob er alle Vorstellungen als gleichberechtigt betrachtet, z. B. die Vorstellung, Gold sei leichter als Wasser, als ebenso berechtigt wie die Vorstellung, Gold sei schwerer als Wasser. Antwortet er darauf, beide Vorstellungen seien gleich unsicher, so widerlegen wir ihn durch sein praktisches Verhalten, in dem allenthalben das Bevorzugen bestimmter Vorstellungen gegenüber abweichenden und entgegengesetzten zu erkennen ist. Dieser Unterschied zwischen den Vorstellungen nun, den selbst der absolute Skeptiker wenigstens in seinem praktischen Verhalten macht, muss irgendwie in den Vorstellungen selbst begründet sein, auch unabhängig von ihrer Bedeutung für unser Handeln. Der Skeptiker muss uns also wenigstens zugeben, dass Grade der Unsicherheit existieren. Damit hört er aber bereits auf, absoluter Skeptiker zu sein [1]). Er muss seine Skepsis einschränken.

[1]) Das vollständige Übersehen aller Abstufungen der Unsicherheit oder wenigstens das Verkennen der Bedeutung dieser Abstufungen ist z. B. für die Skepsis Pyrrhos charakteristisch. Vgl. z. B. Eusebius, Praep. evangel. XIV, 6, 4 u. 17, 8 u. 18, 1 ff.; Diogenes Laert., De vit. IX, 11, 61; Gellius, Noct. Att. XI, 5, 4 (Teubnersche Ausg. Bd. 2, S. 35): *οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκεῖνως ἢ οὐθετέρως* ... Schon wenn Pyrrho sagt (nach Diog. Laert. IX, 11, 103): *„τὸ μὲν γὰρ ὅτι ὁρῶμεν ὁμολογοῦμεν καὶ τὸ ὅτι τόδε νοοῦμεν γιγνώσκομεν, πῶς δ' ὁρῶμεν ἢ πῶς νοοῦμεν ἀγνοοῦμεν"*, so ist der gesperrt gedruckte Satz, sofern er die völlige Uneliminierbarkeit der *v*- und *v*-Komponenten (vgl. meine Erkenntnistheorie) behauptet, nicht richtig. Es ist daher auch falsch, wenn es an derselben Stelle heisst: *„μόνα τὰ πάθη* (fast = Gignomene) *γιγνώσκομεν"*; denn die Gignomene erkennen wir gar nicht, sondern sie sind uns gegeben, und ihre Verarbeitung zu Allgemeinvorstellungen, in der die Erkenntnis besteht, ist wenigstens mit gradueller Sicherheit möglich. Übrigens gesteht bereits Karneades Abstufungen der Sicherheit und Wahrscheinlichkeit unserer Erkenntnis in bestimmten Beziehungen zu (*„πιθανὴ φαντασία"*, *„πιθανότης"*, *φαινομένη ἀληθὴς ἔμφασις"*, Sext. Empir. Adv. math. VII, 166—169, ed. Bekker S. 227). Dabei ist immer zu berücksichtigen, dass man damals selbstverständlich noch ein transzendentes Sein jenseits des Erscheinenden (Scheinenden) voraussetzte.

Diese Einschränkung kann er in doppelter Weise vollziehen. Entweder schränkt er seine Behauptung einer absoluten Unsicherheit unserer Vorstellungsbildung bezüglich des Umfangs ein und hält sie nur für die erkenntnistheoretische Vorstellungsbildung fest, oder er gibt die Absolutheit der Unsicherheit unserer Erkenntnis ganz auf und behauptet nur eine relative Unsicherheit aller Erkenntnisse, einschliesslich und insbesondere der erkenntnistheoretischen. Im ersten Fall hätten wir ihm wieder eine analoge Frage vorzulegen wie die eben zuvor an ihn gerichtete, etwa ob er die Vorstellung einer Abkunft unserer einfachen Erinnerungsbilder von den Empfindungen und die Vorstellung einer Abkunft dieser von jenen für gleichberechtigt halte. Sollte er wirklich eine solche Gleichberechtigung behaupten, so könnten wir ihm wiederum nachweisen, dass selbst solche scheinbar ganz theoretischen, speziell ganz erkenntnistheoretischen Vorstellungen in seinem Handeln eine Rolle spielen und hier von ihm unzweifelhaft sehr verschieden bewertet werden. Er wird von seinen Erinnerungen auch im praktischen Leben keine Empfindungen erwarten, sondern umgekehrt und danach sein Handeln einrichten. Er kommt also nicht um die Notwendigkeit herum, uns auch für die Erkenntnistheorie prinzipiell stufenweise Unterschiede der Unsicherheit unserer Erkenntnisse zuzugestehen. Damit gelangt er zur zweiten Alternative: er begnügt sich mit der Behauptung einer relativen Unsicherheit aller Erkenntnisse.

Diese letztere nun kann die Erkenntnistheorie ihm bereitwillig zugestehen. Von einer absoluten Sicherheit und Richtigkeit der erkenntnistheoretischen Sätze kann gar nicht die Rede sein. Vielmehr bleiben, selbst wenn wir uns das Maximum der erkenntnistheoretischen Untersuchungen erreicht denken, ihre Resultate stets nach zwei Richtungen bezüglich ihrer Sicherheit und Richtigkeit beschränkt. Erstens gelten alle unsere Erkenntnisse, sie mögen in Vorstellungen oder Urteilen gefasst sein, selbstverständlich nur für diese unsere Vorstellungstätigkeit [1]). Sie bleiben stets Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen und wollen auch gar nicht mehr sein. Sollten anders organisierte Wesen existieren, die andere Empfindungsreaktionen (ν = Komponenten meiner Erkenntnistheorie) und daher andere Empfindungen haben und die andere Vorstellungsreaktionen (v = Komponenten meiner Erkenntnistheorie) haben und daher die Empfindungsgignomene in anderer Weise verarbeiten, so würden selbstverständlich für solche Wesen alle unsere erkenntnistheoretischen Vorstellungen bedeutungslos sein. Sie sind eben nur für uns richtig. Selbst der Terminus „richtig" hat nur für unsere Vorstellungstätigkeit einen Sinn. Erst recht kann also nicht etwa die

[1]) Vgl. Gellius, Noct. Att. XI, 5, 6 (Teubnersche Ausg. Bd. 2, S. 35): „ex omnibus rebus proinde visa dicunt fieri, quas φαντασίας appellant, non ut rerum ipsarum natura est, sed ut affectio animi corporisve est eorum, ad quos ea visa perveniunt."

Rede davon sein, dass unsere erkenntnistheoretischen Vorstellungen von den eben genannten v = Komponenten frei werden und sonach mit angeblichen „Dingen an sich" (oder etwa mit den Reduktionsbestandteilen meiner Erkenntnistheorie) identisch werden könnten. Bei aller Annäherung unserer Vorstellungen an ihr Ziel bleiben unsere Vorstellungen doch eben immer nur Vorstellungen. Die hiermit festgestellte Relativität aller unserer Vorstellungen ist um so erheblicher, als — wie sich weiterhin ergeben wird — bei unserem Vorstellen und Denken die Vergleichung allenthalben eine entscheidende Rolle spielt [1]). Gerade die erkenntnistheoretische Arbeit, die in der Zusammenstellung des Gleichen besteht und nur so zu ihren Hauptgruppen und Hauptgesetzen gelangen kann (s. o.), ist überall auf Vergleichung angewiesen [2]). Unser Erkennen ist daher auch in dem Sinne relativ, dass es stets nur Relationen der Gignomene, niemals einzelne Gignomene isoliert vorstellt. Man kann danach geradezu eine allgemeine subjektive und eine spezielle objektive Relativität unterscheiden, muss aber bedenken, dass die letztere durch die erstere bedingt ist.

Zweitens ist aber die Sicherheit und Richtigkeit unserer erkenntnistheoretischen Vorstellungen auch insofern eingeschränkt, als die letzteren sich immer nur auf die bisher abgelaufenen Gignomene stützen können und einem Dementi durch neue Gignomene ausgesetzt sind. Es wäre ganz lächerlich, wenn wir durch irgendwelche Sophismen diese Beschränkung hinwegdeuteln wollten, eine Beschränkung, welche die allgemeinen Sätze der Erkenntnistheorie übrigens durchaus mit den speziellen Gesetzen der Naturwissenschaften teilen. Lassen Sie uns ein einfaches Beispiel wählen! Ein Fallgesetz lautet: $s = \frac{g}{2} t^2$. Unzählige Erfahrungen haben uns bis zum heutigen Augenblick die Richtigkeit des Gesetzes gezeigt. Ist aber damit eine absolute Sicherheit gegeben, dass das Gesetz noch nach Millionen Jahren, ja, dass das Gesetz noch morgen zutrifft? Könnte das Gesetz nicht langsam, etwa stetig, mit der Zeit sich ändern, also selbst eine Funktion der Zeit sein? Und — ganz allgemein, d. h. erkenntnistheoretisch gesprochen — könnte nicht auch die allgemeine Gesetzlichkeit irgendwie von der Zeit abhängig sein, d. h. sich allmählich verschieben? Sind wir einer ewigen Richtigkeit unserer erkenntnistheoretischen Sätze wirklich gewiss? Selbstverständlich zweifle ich ebenso wenig wie Sie, dass jene Gesetze weiterhin gelten werden. Alle unsere Denkgewohnheiten, wie sie unserer Erfahrung, darunter nicht zum wenigsten dem Unterricht

[1]) Es handelt sich um die Kategorialfunktion meiner Erkenntnistheorie, die neben der synthetischen und analytischen Funktion die Vorstellungstätigkeit beherrscht.

[2]) Man denke z. B. an das Webersche Gesetz.

entstammen, sträuben sich gegen die entgegengesetzte Annahme. Aber alle diese Erwartungen, mögen sie noch so bestimmt sein, bleiben doch Erwartungen und geben daher keine absolute Sicherheit. Vor allem muss ich durchaus bestreiten, dass die unserer Erwartung widersprechende Annahme einer Veränderlichkeit der Kausalität ganz undenkbar wäre, wie uns kantistische Philosophen im Interesse apriorischer Sätze immer wieder versichern. Von Undenkbarkeit ist gar keine Rede. Warum sollte ich mir nicht denken können, dass sich allmählich und gleichmäßig oder auch — um jede Regelmäßigkeit auszuschalten — in unregelmäßigen Schüben die Formel $s = \frac{g}{2} t^2$ trotz Gleichbleibens aller übrigen Verhältnisse ändert. Die Denkbarkeit ist vorhanden, nur alle Wahrscheinlichkeit spricht dagegen [1]). Wie gross die Unwahrscheinlichkeit einer Veränderung der Kausalität ist, lässt sich natürlich nicht angeben. Sie erscheint extrem gross, wenn wir eine kleine kommende Zeitspanne ins Auge fassen und mit unseren vergangenen Erfahrungen vergleichen, dagegen extrem klein, wenn wir letztere mit der unendlichen Zukunft vergleichen. Wir müssen uns damit begnügen, dass unsere erkenntnistheoretischen Vorstellungen die vergangene Erfahrung vollständig und widerspruchsfrei darstellen. Der Erwartung für die Zukunft kommt, da sie nur auf unsere vergangenen Erfahrungen fussen kann, nicht die Bedeutung eines neuen selbständigen Problems zu. Sie hat streng genommen nur praktische Bedeutung. Der Skeptiker, der unser Erkennen auf letzteres reduzieren will, verkennt damit gerade die wesentlichen Ziele der Erkenntnistheorie [2]).

Der Skeptiker wird jedoch, nicht zufrieden mit den beiden

[1]) Vgl. auch die Auseinandersetzungen in meiner Erkenntnistheorie (Jena 1913) S. 247, 538 ff. u. 546 ff. (namentlich S. 540).

[2]) Hieraus erhellt denn auch, wie unwissenschaftlich die Ansicht ist, nach der es bei dem wissenschaftlichen Erkennen nur ankomme auf das „savoir pour prévoir". Die modernste Karikatur dieses Standpunktes ist der sog. Pragmatismus, der den Wert einer Erkenntnis nach dem Grad seiner praktischen Nützlichkeit bemisst (vgl. z. B. F. C. S. Schiller, Studies in humanism London 1907 und Humanism London 1903; W. James, Pragmatism New York 1907 und The meaning of truth London 1911 u. a.; Deweys Arbeiten waren mir leider nicht zugänglich). Wenn manche Pragmatisten die Wertbemessung unserer Erkenntnisse zugleich auch auf deren Bestätigung in der weiteren Erfahrung gründen (vgl. James, Philosoph. Review 1908, Bd. 17, S. 1), so fallen sie ganz aus ihrer Rolle und führen ein Moment ein, das der Erkenntnistheorie wie jeder anderen Wissenschaft schon längst geläufig ist. — Der biologisch-darwinistische Mantel, den sich zuweilen der Pragmatismus umhängt, indem er von einer Selektion des Wissens spricht, hat gleichfalls mit dem Wesen der Wissenschaft nichts zu tun. Die allmähliche Selektion, durch welche minderwertige Erkenntnistheorien gegenüber mehrwertigen verschwinden, ist die Folge ihres verschiedenen Wertes, bestimmt aber nicht etwa diesen Wert.

Zugeständnissen, die wir ihm eben gemacht haben, noch bezweifeln, ob wir selbst innerhalb unserer Vorstellungstätigkeit ein ausreichendes Kriterium haben, um zu entscheiden, ob wir uns einer adäquaten Vorstellung der Gignomene auch wirklich annähern und damit wenigstens eine wahrscheinliche Erkenntnis haben. Diese Kriteriumfrage, welche schon die alte Skepsis immer wieder erhoben hat [1]), ist allerdings für jede Erkenntnistheorie, welche ein transzendentes Sein annimmt, tödlich. Wenn wir aber — wie unsere weitere Darlegung ergeben wird — eine solche Annahme verwerfen, so erledigt sich die skeptische Kriterienfrage sehr einfach: Die „Annäherung" unserer Vorstellungen besteht darin und wird daran erkannt, dass sie den früher und weiterhin gegebenen Gignomenen möglichst vollständig und widerspruchsfrei entsprechen. Indem damit an Stelle eines unzugänglichen transzendenten Seins die gegebenen wohlbekannten Gignomene treten, ist eine Kontrolle unserer „Annäherung" jederzeit möglich.

Den eingeschränkten Skeptizismus, wie wir ihn jetzt als berechtigt zugestanden haben, kann man als relativen Skeptizismus bezeichnen. Er hat natürlich nichts mit denjenigen erkenntnistheoretischen Richtungen zu tun, welche wie der alsbald zu besprechende Kritizismus und die Immanenzphilosophie nicht die Bedeutung und Sicherheit aller Erkenntnis, sondern nur den Umfang unseres Erkennens oder vielmehr des uns Erkennbaren in dieser oder jener Weise einschränken. Dieser „partielle Skeptizismus", wie man vielleicht versucht sein könnte ihn zu nennen, sollte eigentlich nicht zu dem Skeptizismus gerechnet werden. Der Begriff des letzteren büsst seine Schärfe und Brauchbarkeit bei einer solchen Erweiterung seiner Bedeutung ganz ein [2]).

In sehr naher Beziehung steht der relative Skeptizismus zu dem sog. Relativismus. In der Regel versteht man unter dem letzteren die Lehre, dass alle unsere Erkenntnis relativ ist, d. h. vom Standpunkt des Erkennenden abhängig ist und dass diese Relativität nicht oder wenigstens nicht vollständig eliminiert werden kann. Offenbar deckt sich diese Lehre ganz mit der ersten Einschränkung unseres Erkennens, welche wir oben dem Skeptizismus zugestanden haben. Der Relativismus ist also, wenn wir ihn so fassen, ein Teil des Skeptizismus. In der

[1]) Vgl. z. B. Sext. Empir., Advers. math. VII, 164 u. 165 (ed. Bekker S. 226).

[2]) Auch die Bezeichnung Agnostizismus ist wegen ihrer Vieldeutigkeit unzweckmäßig. Sie ist nicht nur für die verschiedensten Richtungen des Skeptizismus, sondern auch für nicht-skeptische Forschungsrichtungen verwendet worden. Vgl. Huxley, Collected Essays London 1898, Bd. 9, S. 134; J. Ward, Naturalism and agnosticism London 1899, 2. Aufl. 1903; R. Flint, Agnosticism London 1903.

Tat haben schon die alten Skeptiker [1]) diese Relativität immer wieder hervorgehoben. Wahrscheinlich ist sie auch einer der Hauptlehrsätze des Protagoras [2]) gewesen.

Während der absolute Skeptizismus, den wir jetzt durch den relativen ersetzt haben, in der neueren Philosophie kaum mehr irgendwelche ernst zu nehmende Vertreter gefunden hat [3]), zählt die zweite antizipierende Erkenntnistheorie (vergl. S. 8), der sog.

Dogmatismus [4])

noch heute viel offene und noch mehr verschämte und unbewusste Anhänger, die sich vor dem Wort „Dogmatismus" schon aus Respekt vor Kant bekreuzigen, aber tatsächlich ganz in dem Standpunkt dieser Lehre befangen sind. Der Dogmatismus behauptet im strikten Gegensatz zu dem Skeptizismus, aber wie dieser antizipierend (vergl. S. 8), dass der Erkenntnistheorie schon, bevor sie ihre Arbeit beginne, ein oder mehrere „selbstgewisse" Sätze gegeben seien, welche sie ohne

---

[1]) Vgl. z. B. Gellius, Noct. Att. l. c. XI, 5, 7: „omnes omnino res, quae sensus hominum movent, *τῶν πρός τι* esse dicunt" (nämlich die Pyrrhonii philosophi). Siehe auch Sextus Empir., Pyrrh. hypotyp. I, 39 (ed. Bekker S. 11).

[2]) Der bekannte Satz *„πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν"* (Plato, Theaetet 152 A) drückt das Prinzip der Relativität viel weniger scharf aus als der folgende: *„ὥστε ἐξ ἁπάντων τούτων, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι"* (157 A), der wohl nach dem Zusammenhang auch als Lehre des Protagoras aufgefasst werden muss. Über die Beziehung des Protagoras zum Relativismus ist namentlich Laas, Idealismus und Positivismus, Teil 1, Berlin 1879, S. 19 ff. u. S. 179 ff. zu vergleichen. Laas hat sehr gut nachgewiesen, dass die platonische Darstellung mehrere Lehren konfundiert. Dagegen kann ich nicht zustimmen, wenn er das Relativitätsprinzip im allgemeinen und speziell auch dasjenige des Protagoras dahin formuliert, dass alle Wahrnehmungen „ein unauflösliches Beieinander von Subjekt und Objekt" zeigen. Durch die Annahme eines Subjekts und Objekts wird der Relativismus mit einer ganz neuen Hypothese belastet. Der Relativismus kommt auch ohne Subjekt mit den Vorstellungsfunktionen aus. Laas macht den Relativismus zum „Korrelativismus" (vgl. S. 182).

[3]) Dass Hume nicht als absoluter Skeptiker anzusehen ist, hat u. a. Riehl überzeugend auseinandergesetzt (Der philosoph. Kritizismus, Teil 1, 2. Aufl. 1908, S. 101 ff.). Eher können als solche gelten: le Vayer, Glanvill, Sanchez und P. Bayle. Montaigne und Charron gehören nur mit vielen Vorbehalten hierher.

[4]) Freilich ist auch dieser Terminus dem grössten Missbrauch ausgesetzt gewesen. Sehr oft wurde er nicht dem Skeptizismus, sondern dem Kritizismus oder sogar beiden entgegengesetzt. Kant (Krit. d. rein. Vern. Hartenst. Ausg. Bd. 3, S. 27 u. Bd. 6, S. 44) gab als sein Charakteristikum an, dass er ohne vorangehende Kritik des eignen Vermögens der Vernunft fortkommen will. An andern Stellen führt er indes die Annahme, ohne Hilfe der Erfahrung Erkenntnisse gewinnen zu können, und die tatsächliche Überschreitung jeder, auch der möglichen Erfahrung als Hauptmerkmale des Dogmatismus an (vgl. z B. Hartenst. Ausg. Bd. 3, 332 u. 504 ff.). Es liegt auf der Hand, dass diese drei Merkmale zwar in manchen Beziehungen zusammenhängen, sich aber doch keineswegs decken.

Prüfung anzuerkennen habe. Grossmütig gesteht man ihr höchstens die Erlaubnis zu, diese Sätze von ihrem Standpunkt aus nachträglich auch noch zu beweisen. Die selbstgewissen Sätze entnahm der Dogmatist früher sehr oft der Religion bezw. der Offenbarung. Die ganze Scholastik wird von diesem religiösen Dogmatismus beherrscht [1]). Der moderne Dogmatist entnimmt seinen selbst-evidenten, auch gern als „absolut" bezeichneten Satz einem Einfall seiner eigenen Ideenassoziation, der für ihn durch Gewohnheit, Einfühlung, Autorität eines Lehrers u. s. f. überwertig geworden ist. Solcher „selbst-evidenten" Sätze gibt es fast so viele wie metaphysische Systeme. Hierher gehören Sätze wie: „cogito ergo sum", „omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt" (sowie die meisten anderen „Axiome" Spinozas), „alles ist in einer Korrelation von Subjekt und Objekt gegeben" [2]), „das Ich setzt schlechthin sein eigenes Sein" u. s. f. Sehr oft spielt die Selbstgewissheit des einfachen Ichs (des Subjekts, des Selbstbewusstseins) die Hauptrolle. Ebenso ist die Voraussetzung eines Monismus, Dualismus, Pluralismus u. s. f. als einer selbstverständlichen Tatsache rein dogmatistisch. Wenn unsere Erkenntnistheorie zu einer monistischen Gesamtvorstellung des Gegebenen führt, so mag dies unserem logischen Gefühl angenehmer sein, dieses logische Gefühl können wir aber doch nicht an die Spitze der Erkenntnistheorie stellen. Ebenso wie der dogmatistische Monismus versagen die übrigen Dogmatismen. Fragt man den Dogmatisten erstaunt nach der Beglaubigung seines selbst-evidenten Satzes, z. B. der Existenz eines selbst-evidenten Ichs usw., so lächelt er überlegen und behauptet, für das Selbst-evidente bedürfe es keiner Beglaubigung, eine Beglaubigung stände geradezu in Widerspruch mit der Selbst-evidenz. Nicht selten gebärdet er sich — bis heute — geradezu entrüstet, als ob wir mit dem Verlangen einer Beglaubigung uns in einen logischen Widerspruch verwickelten. Es bedarf gegenüber solchen Ansprüchen kaum eines Hinweises, dass jegliche solche Selbst-evidenz ein Selbstbetrug ist, und dass der Skeptizismus nur allzu Recht hat, wenn er vor solchem Dogmatismus warnt. Unsere Gignomene sind uns in vollständiger, gewissermaßen republikanischer Gleichberechtigung gegeben: vor Beginn unserer Untersuchung haben wir kein Recht, irgendeine Vorstellungsverknüpfung herauszugreifen und ihr eine vorzugsweise Gültigkeit zuzuschreiben. Worauf könnte sich auch ein solches Recht stützen, da ausdrücklich auf jede Begründung verzichtet wird? Wir

---

[1]) Dabei ist fast rührend, wie die tiefer denkenden Scholastiker ihre erkenntnistheoretischen Einsichten mit jenen Sätzen zu versöhnen suchen, so in besonders ergreifender Weise der Doctor seraphicus (Bonaventura, Sentent. II, dist 23, quaest. 2).

[2]) Vgl. die Reinholdsche Formulierung: „Die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen."

wären, wenn wir solche selbst-evidenten Sätze zulassen, der Willkür jedes selbstbewussten Philosophen — man verzeihe das Wortspiel — preisgegeben, der von der Selbst-evidenz eines seiner Gedanken überzeugt ist. Nur in einem Fall könnte der Dogmatismus einen Augenblick berechtigt erscheinen: wenn alle Individuen ausnahmslos in einer bestimmten Vorstellung übereinstimmten. Indes von einer solchen Übereinstimmung kann gar keine Rede sein. Viele bestreiten Gott, viele das einfache Ich, viele die allgemeine Korrelation von Subjekt und Objekt u. s. f. Und selbst im Fall einer solchen allgemeinen Übereinstimmung würde doch auch nur dieses Faktum bei der Bildung unserer erkenntnistheoretischen Vorstellungen mitverwertet werden müssen, nicht aber dürfte der Satz selbst ungeprüft angenommen werden.

Wir lehnen also den Dogmatismus in jeder Form ab und wenden uns der dritten antizipierenden Erkenntnistheorie, dem sog.

Kritizismus,

zu, der, wie der Dogmatismus, noch heute ausserordentlich verbreitet ist. Von Kant begründet, ist er von den sog. Neu-Kantianern weiter ausgebaut und zum Teil auch hier und da modifiziert worden. Leider ist auch dieser Name nicht immer in demselben Sinn gebraucht worden. Er wird nämlich bald lediglich für die methodologische Forderung gebraucht, wonach die Erkenntnistheorie vor Beginn ihrer eigentlichen Untersuchungen sich die Grenzen des für sie Erkennbaren abstecken soll, bald speziell für diejenige Grenzabsteckung, die Kant selbst gegeben hat, bald gar für diese Grenzabsteckung Kants und die Hauptlehrsätze, die Kant innerhalb dieser Grenzabsteckung (und allerdings grösstenteils im Zusammenhang mit ihr) aufgestellt hat. Im Bereich der antizipierenden Erkenntnistheorien, mit denen wir es vorläufig noch ausschliesslich zu tun haben, kommt zunächst nur die Frage in Betracht, ob wir überhaupt antizipierend unserem Erkennen solche Grenzen bestimmen können, und, wenn wir diese Frage bejahen, ob die Kantsche oder eine andere Grenzabsteckung richtig ist. Wir unterscheiden also zwischen der kritizistischen Forderung einer antizipierenden Grenzabsteckung und den Kantschen und anderen Versuchen, diese Grenzabsteckung auszuführen. Um jede Verwechslung der Grenzabsteckungsversuche im allgemeinen mit den Kantschen zu verhüten, empfiehlt es sich, erstere als horistische Theorien (ὅρος Grenze) zu bezeichnen.

Wir fragen uns also nun zuerst, ob eine antizipierende Grenzabsteckung im Sinne der Forderung Kants überhaupt möglich ist. Leider ist auch diese Hauptfrage mit zwei anderen Fragen bezw. Forderungen vielfach verquickt worden, welche mit unserer Hauptfrage nur teilweise und nicht notwendig zusammenhängen, nämlich erstens mit der Forderung, vor Beginn der erkenntnistheoretischen Arbeit die zum

Erkennen zur Verfügung stehenden Fähigkeiten kritisch zu untersuchen [1]), und zweitens mit der Forderung, vor Beginn der erkenntnistheoretischen Arbeit die für sie erreichbare Gewissheit festzustellen [2]). Der fakultative Zusammenhang mit der Hauptfrage besteht offenbar darin, dass die Möglichkeit vorliegen könnte, durch eine kritische Untersuchung unserer Erkenntnisfähigkeiten die erreichbare Gewissheit innerhalb bestimmter Erkenntnisgrenzen festzustellen.

Es empfiehlt sich zunächst, die beiden Nebenfragen zu beantworten. Was die Kritik unserer Erkenntnisfähigkeit anlangt, so muss die Möglichkeit einer solchen Kritik durchaus bestritten werden. Kant selbst hat eine solche auch in keiner Weise geliefert [3]). Selbst wenn wir jenen fabelhaften „inneren Sinn", jene Selbstwahrnehmung hätten, von der uns dogmatistische Philosophen so gern erzählen, wäre doch gar nicht abzusehen, wie wir zu einer Kritik unseres eigenen Vorstellens kommen sollten. Wir können allerdings unsere Vorstellungen immer wieder unter sich und mit unseren Empfindungen vergleichen und so unsere Vorstellungen immer widerspruchsfreier und vollständiger allen unseren Empfindungen anpassen und widerspruchsvolle und unzureichende ausschalten. Das alles involviert aber doch nur eine allmähliche Auslese unter den einzelnen Vorstellungen und hat mit einer Kritik unseres Vorstellens als solchen (im allgemeinen) gar nichts zu tun. Noch weniger ist eine antizipierende Bestimmung der erreichbaren Gewissheit generell möglich. Wir sind schlechterdings nur imstande, die soeben geschilderte Auslese immer weiter zu treiben und müssen sehen, wie weit wir dabei kommen. Der relative Skeptizismus hat uns bereits zu dem Zugeständnis gezwungen, dass wir uns mit Wahrscheinlichkeiten in dem oben festgestellten Sinn begnügen müssen. Eine objektive Gewissheit im Sinn des Dogmatismus mussten wir ganz ablehnen. Die subjektive Gewissheit, d. h. das individuelle Gewissheitsgefühl, ist eine sehr interessante psychologische Erscheinung und für den Ablauf unseres erkenntnistheoretischen Arbeitens von grosser Bedeutung; für den Inhalt unserer erkenntnistheoretischen Vorstellungen ist sie dagegen bedeutungslos. Übrigens entzieht auch sie sich jeder Vorausbestimmung.

Und nun kehren wir zur Hauptfrage zurück: können wir, wie Kant will, die Grenzen des Erkennbaren vorausbestimmen? Auch diese Frage muss verneint werden. Da sich eine Selbstkritik unseres

[1]) Kant selbst hat dieser Forderung soviel Bedeutung zugemessen, dass er sein Werk wohl vorzugsweise nach ihr benannt hat. Über Kants Schwankungen in dieser Beziehung vgl. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1, Stuttgart 1881, S. 116 ff.

[2]) Diese Frage ist namentlich von Volkelt (Erfahrung und Denken, Hamburg und Leipzig 1886) in den Mittelpunkt der ganzen Erkenntnistheorie gestellt worden.

[3]) Vgl. hierüber meine Erkenntnistheorie, Jena 1913, S. 487 ff.

Erkennens als illusorisch erwiesen hat, ist gar nicht abzusehen, worauf wir eine solche Grenzbestimmung gründen könnten. Wir müssen — man kann es nur wiederholen — sehen, wie weit wir kommen. Die Grenzen zeigen sich im Verlauf unserer erkenntnistheoretischen Arbeit nur allzu früh und allzu deutlich. Die einzigen Grenzen, die unserem Erkennen gegeben sind, liegen in seiner Abhängigkeit vom Gegebenen und von unserer Vorstellungsbildung. Diese Abhängigkeiten haben wir schon im Sinn des relativen Skeptizismus anerkannt. Wir können sie jetzt noch etwas bestimmter folgendermaßen formulieren: es ist ausgeschlossen, erstens, dass wir jemals eine Vorstellung bilden könnten von einem Etwas, welches von den Gignomenen total verschieden wäre, und zweitens, dass wir jemals eine Vorstellung bilden könnten, die von den Eigentümlichkeiten unserer Vorstellungen unabhängig wäre. Man kann beide Prinzipien auch als Immanenzprinzip zusammenfassen und dies negativ als ein Verbot jeder Transzendenz aussprechen. Eine neue Grenzbestimmung ist auch damit nicht gegeben, denn da die Erkenntnistheorie nichts anderes ist als die Bildung allgemeiner Vorstellungen aus dem Gegebenen, so ist sie selbstverständlich an die Art und Weise der Vorstellungsbildung und an das Gegebene gebunden.

Wir könnten uns mit dieser einfachen Feststellung des Immanenzprinzips an dieser Stelle begnügen, wenn nicht gerade der Begriff der Immanenz der Gegenstand der schwersten Verwechslungen und Missdeutungen geworden wäre und noch immer wäre.

Dies Immanenzprinzip ist nämlich in einigen Beziehungen missverstanden worden. Es besagt nicht etwa, dass wir uns mit der Darstellung der Gignomene, d. h. des Gegebenen, so, wie sie uns gegeben sind, begnügen müssten. Es schliesst nicht aus, dass wir die Gignomene auch zerlegen und diesen Zerlegungsbestandteilen innerhalb der Gignomene dieselbe „Existenz“ zusprechen wie den Gignomenen selbst, was eben nur bedeutet, dass wir sie als Bestandteile der Gignomene betrachten. Nur die Annahme irgendeiner Existenz, eines Etwas jenseits der Gignomene („ausserhalb“ [1]) der Gignomene), wird durch das Immanenzprinzip ausgeschlossen. Behaupte ich also z. B. die Existenz eines „Dings an sich“, das jenseits der Gignomene liegt, also von ihnen total verschieden ist und sie etwa als Ursache hervorbringt, so ist eine solche Behauptung transzendent und widerspricht dem Immanenzprinzip. Behauptet man hingegen nur die Existenz eines Dings an sich, welches den Gignomenen zugrunde liegt, d. h. irgendwie in ihnen

[1]) Selbstverständlich ist dies „ausserhalb“ ebenso wie das „innerhalb“ nicht nur im räumlichen Sinn gemeint. Es bezieht sich vielmehr auf die totale Verschiedenheit. Ich wüsste wenigstens nicht, welch einen anderen Sinn es sonst überhaupt haben könnte.

enthalten ist [1]), so kann wenigstens das Immanenzprinzip einer solchen Behauptung nicht entgegengehalten werden.

Noch gefährlicher ist eine andere Missdeutung des Immanenzprinzips. Man zog nämlich den Begriff des Bewussten oder auch des Bewusstseins und des Psychischen, der sich erst im Verlauf der Arbeit der Erkenntnistheorie ergibt oder vielmehr ergeben kann und jedenfalls antizipierend nicht verwertet werden darf, schon in das Immanenzprinzip hinein und behauptete, dass die Gignomene sämtlich „bewusst“ oder sämtlich „psychisch“ seien und dass daher das Immanenzprinzip verbiete, irgend etwas anzunehmen, was nicht bewusst (nicht psychisch) wäre. Alles Nicht-Bewusste (alles Nicht-Psychische) ist nach dieser Lehre als transzendent von vornherein aus der Erkenntnistheorie ausgeschlossen. An Stelle der Immanenz in dem Gegebenen (den Gignomenen) wurde die Immanenz im Bewussten oder Psychischen gesetzt und oft noch dazu das Bewusste stillschweigend durch das Wort „Bewusstsein“ (im Sinn eines allgemeinen, über = individuellen Bewusstseins) ersetzt. So entstand die sog. immanente Philosophie, wie sie von Kauffmann, v. Leclair, Schuppe, v. Schubert-Soldern u. a. vertreten worden ist [2]). Die Frage, ob der Hauptsatz dieser Lehre —

[1]) Die Frage, welche von beiden Auffassungen des Dings an sich Kant vertreten hat, kann hier nicht erörtert werden. Es ist jedoch mehr als wahrscheinlich, dass er die zweite, d. h. die vom Immanenzstandpunkt aus noch zulässige Auffassung gehabt hat. Die erste hätte ihn in unlösbare Widersprüche mit seiner Lehre von der subjektiven Natur der Kausalität gebracht. Im Ausdruck hat K. allerdings die beiden Bedeutungen nicht immer streng auseinandergehalten. Der Versuch Riehls (Der philosophische Kritizismus, 2. Aufl. Leipzig 1908, S. 480 und 569), Kants Lehre durch die Unterscheidung des „Grundsatzes der Kausalität“ vom „Kausalitätsbegriff“ ganz von Widersprüchen zu befreien, scheint mir nicht gelungen.

[2]) Vgl. namentlich v. Leclair, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik, Prag 1879; M. R. Kauffmann, Ztschr. f. imman. Philos. 1896, Bd. 1, S. 1 und 387, Fundamente der Erkenntnistheorie u. Wissenschaftslehre, Leipzig 1890 und Immanente Philos., 1. Buch, Leipzig 1893; W. Schuppe, Ztschr. f. imman. Philos. 1896, Bd. 1, S. 37 und Bd. 2, S. 1 und 51; Das menschliche Denken, Berlin 1870; Erkenntnistheoretische Logik, Bonn 1878 (spez. S. 26—88); v. Schubert-Soldern, Ztschr. f. imman. Philos. 1896, Bd. 1, S. 11; Über Transzendenz des Objekts und Subjekts, Leipzig 1882; Grundlagen einer Erkenntnistheorie, Leipzig 1884; Arch. f. systemat. Philos., Bd. 19, S. 229; Vierteljschr. f. wiss. Philos., Bd. 10, S. 468, Bd. 8, S. 407, Bd. 6, S. 137. Zwischen diesen Vertretern der immanenten Philosophie bestehen übrigens im einzelnen mannigfache Meinungsverschiedenheiten. Auch schwanken ihre eignen Bezeichnungen für die in Rede stehende Theorie. Bald wird sie „psychologischer Monismus“ (Psychomonismus), bald „immanenter Monismus“, bald „erkenntnistheoretischer Monismus“, bald „Bewusstseinsmonismus“ genannt. Vgl. Fr. Schultze, Philos. d. Naturwissenschaft Leipzig 1881/2, nam. Teil 2, S. 192 ff. Die Bezeichnung Pampsychismus ist für diese Lehre im Allgemeinen gleichfalls zutreffend. Nicht

die bewusste oder psychische Natur aller Gignomene — richtig ist, wird unten, wenn wir in die Besprechung der erkenntnistheoretischen Untersuchungen selbst eingetreten sind, zu besprechen sein. Jetzt — bei der Erörterung der antizipierenden Theorien — muss nur betont werden, dass eine solche Immanenz, wie sie diese Philosophie behauptet, keinesfalls antizipierend der Erkenntnistheorie vorgeschrieben werden darf. Sie geht über das zulässige Immanenzprinzip weit hinaus, indem sie die Scheidung in Bewusstes und Unbewusstes oder in Psychisches und Physisches oder wenigstens die Fixierung der Begriffe „bewusst" und „psychisch", die eine der schwierigsten Aufgaben der Erkenntnistheorie ist, vorwegnimmt.

Für unsere Nomenklatur der Erkenntnistheorien erwächst allerdings aus der eben besprochenen Umbildung des Begriffs der Immanenz die Gefahr der Verwirrung und die Schwierigkeit einer klaren eindeutigen Bezeichnung des ursprünglichen Immanenzprinzips. In Anbetracht der Tatsache, dass der umgebildete Begriff der Immanenz (Immanenz im Bewusstsein oder Psychischen) sich bereits vielfach eingebürgert hat, scheint es zweckmäßiger, das ursprüngliche Immanenzprinzip (Immanenz im Gegebenen) mit einem anderen Namen zu versehen. Ich will es als das positivistische Prinzip oder kurz als den Positivismus bezeichnen.

Zur Rechtfertigung dieser Bezeichnung sei folgendes bemerkt. Auch der Begriff des „Positivismus" ist infolge der oft gerügten Nachlässigkeit unserer Terminologie und des Mangels klarer Unterscheidungen äusserst schwankend. Ich zähle über ein halbes Dutzend inhaltsverschiedene Definitionen. Comtes ursprüngliche Definition des Positivismus lautete [1]: „le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les causes, soit premières, soit finales". Etwas präziser bezeichnet er an einer anderen Stelle [2] als das Wesen der positivistischen Philosophie die strikte Beschränkung auf die Analyse

verwechselt werden darf letztere mit derjenigen Lehre, welche alles Seiende auf den Inhalt eines individuellen Bewusstseins beschränkt. Diese wird uns später als eine Variante des Idealismus begegnen. — Die Bezeichnung „Konszientialismus" scheint mir entbehrlich; sie umfasst sowohl den Bewusstseinsmonismus wie die eben erwähnte Variante des Idealismus, wird jedoch zuweilen fast gleichbedeutend mit Positivismus gebraucht. Vgl. auch S. 58 ff.

[1] Cours de philosophie positive, 5. Aufl. Paris 1892, Bd. 1, S. 11.

[2] L. c. Bd. 2, S. 338.

der Phänomene, „pour découvrir leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations constantes de succession ou de similitude" unter Beiseitelassung aller Untersuchungen über „leur nature intime, ni leur cause, ou première ou finale, ni leur mode essentiel de production". Auch spricht er in ähnlichem Sinn von der Beschränkung auf die Feststellung der „liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux" [1]. Sehr glücklich betont er auch die „Koordination" der Beobachtungstatsachen als ein wesentliches Merkmal des Positivismus [2]. Alle diese Definitionen sind, wenn sie auch unter sich nicht völlig übereinstimmen und nicht ganz scharf gefasst sind, doch insofern ganz eindeutig, als sie erstens das Ziel der Philosophie ähnlich bezeichnen, wie wir das Ziel der Erkenntnistheorie, und zweitens das Prinzip der Immanenz in seiner ursprünglichen Bedeutung aussprechen [3]. Leider hat nun aber Comte selbst durch seine Ausarbeitung des positivistischen Systems [4] dem Positivismus zu einer Nebenbedeutung verholfen, die er seitdem nicht wieder ganz losgeworden ist. Er ignoriert nämlich diejenigen Tatsachen, welche die Psychologie für die Gignomene feststellt, fast vollständig und identifiziert in seiner naiven Verkennung aller erkenntnistheoretischen Aufgaben nun die Gignomene fast ganz mit dem Mathematisch - Physikalisch - Physiologischen und Soziologischen. Es ist daher sehr begreiflich, dass man nach Comte oft diese spezielle einseitige physikalische Theorie für ein ebenso wesentliches Merkmal des Positivismus hielt und schliesslich sogar zuweilen ganz dem Hauptmerkmal, der Immanenz, substituierte. So erklärt sich auch das unerquickliche Schwanken der Definitionen des Positivismus. Bei dieser Sachlage scheint es mir gerechtfertigt, wie ich oben bereits getan, zu der Bedeutung des Positivismus, welche er in den ursprünglichen Bestimmungen Comtes hat, unter völligem Preisgeben der von Comte selbst ausgegangenen einseitigen Durchführung

[1] L. c. Bd. 1, S. 4.

[2] Nicht richtig ist es hingegen, wenn man behauptet, Comte habe die Philosophie auf die Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften beschränken wollen. Gegen eine solche Beschränkung verwahrt sich Comte ausdrücklich (l. c. Bd. 1, S. 20). Die Philosophie soll vielmehr die Ergebnisse der positiven Wissenschaften zu allgemeinen Sätzen systematisch zusammenfassen.

[3] Auch das relativistische Prinzip kommt wenigstens seiner objektiven Seite nach zum Ausdruck. Vgl. auch Bd. 6, S. 570 („le caractère essentiellement relatif de la philosophie positive"). In der Darstellung von Laas (Idealismus und Positivismus, Berlin 1879, 1882 u. 1884) wird diese Beziehung des Positivismus zum Relativismus zu sehr in den Vordergrund gerückt (vgl. z. B. I, S. 183, 196, 211 u. II, S. 78).

[4] Ich gebe übrigens gern zu, dass schon in der Formulierung der Prinzipien diese Nebenbedeutung bei Comte hier und da durchblickt. — Von den späteren Schriften Comtes, die bekanntlich einen traurigen intellektuellen Verfall zeigen, sehe ich hier ganz ab.

des Positivismus zurückzukehren und das ursprüngliche[1]) Prinzip der Immanenz als das positivistische Prinzip zu bezeichnen[2]).

Ich fasse also die gesamte Erörterung des Kritizismus, soweit er als antizipierende Erkenntnistheorie in Betracht kommt, dahin zusammen, dass unter den kritizistischen Lehren nur das positivistische Prinzip der Immanenz im Gegebenen aufrechtzuerhalten ist, oder vielmehr, dass jene Lehren im Sinne dieses Prinzips umgestaltet werden müssen.

Erst jetzt, nachdem die Erkenntnistheorie die antizipierenden Theorien des Skeptizismus, Dogmatismus, Kritizismus und Positivismus teils zurückgewiesen, teils sich zu eigen gemacht hat, kann sie mit ihren

eigentlichen Aufgaben

beginnen. Sie steht gewissermaßen ratlos der enormen Mannigfaltigkeit des Gegebenen gegenüber. Die erste Aufgabe, die sie daher nun zu lösen hat, ist die Ordnung und Klassifikation dieses Mannigfaltigen. Und schon bei dieser ersten Aufgabe, der

Klassifikation der Gignomene

stehen sich mehrere Anschauungen feindlich gegenüber.

Vor allem gelangt der naive Mensch, wie dies Avenarius ausgezeichnet geschildert hat[3]), fast instinktiv zu einer Zweiteilung der Gignomene in Aussenwelt und Ich. Unter letzterem versteht er seinen Leib, unter ersterem alles Andere. Zu dem „Ich-Bezeichneten" rechnet er dann noch seine Erinnerungen und Gedanken und Gefühle und Strebungen, die er im Sinn der sogenannten Introjektion in seinen Leib, in früheren Zeiten in sein Herz und sein Blut, jetzt gewöhnlich in seinen Kopf und speziell in sein Gehirn verlegt. Zuweilen wird ihm weiterhin wohl klar, dass eigentlich sein Leib ihm ganz ähnlich wie seine Aussenwelt und ganz anders wie seine Erinnerungen, Gedanken, Gefühle und Strebungen gegeben ist. Daraufhin ändert er oft seine Hauptklassifikation etwas und schlägt den Leib zur Aussenwelt und beschränkt das Ich auf die Erinnerungen, Gedanken u. s. f.

---

[1]) Ich betone nochmals, dass die Bezeichnung „ursprünglich" hier nicht allgemeinhistorisch gilt, sondern lediglich im Gegensatz zu der Umbildung des Immanenzprinzips durch die Bewusstseinsmonisten gebraucht wird.

[2]) Warum die Bezeichnung „empiristisches" Prinzip nicht zweckmäßig wäre, wird sich später (S. 30) ergeben. Vorläufig sei nur bemerkt, dass es üblich ist, als Empirismus diejenigen Erkenntnistheorien zu bezeichnen, welche ihren Ausgangspunkt von der Erfahrung, d. h. den Gignomenen nehmen, während das positivistische Prinzip das Ziel der Erkenntnistheorie umgrenzt. Dabei ist es übrigens natürlich, dass Positivismus und Empirismus meistens Hand in Hand gehen. So spricht z. B. Lewes (Problems of life and mind, London 1874—1877) ganz im Sinne des Positivismus von der Elimination metempirischer Elemente.

[3]) Vierteljschr. f. wiss. Philos., Bd. 18, S. 137 und Bd. 19, S. 1; Der menschliche Weltbegriff. Leipzig 1891.

Schliesslich geht er mitunter noch einen Schritt weiter. Er glaubt aus vielen Tatsachen schliessen zu können, dass die Aussenwelt auch existiert, wenn er keine Empfindungen von ihr hat. Dies gibt ihm Veranlassung, die Aussenwelt, die ihm anfangs mit seinen Empfindungserlebnissen ganz identisch war, von diesen Empfindungserlebnissen zu trennen. Er verdoppelt die Empfindungserlebnisse (die Empfindungsgignomene) gewissermaßen, indem er sie in die Aussenwelt s. str. und seine Empfindungen spaltet. Erstere bezeichnet er dann auch als „Dinge" oder „Sachen", letztere schlägt er zu dem „Ich-Bezeichneten". Damit ist die definitive naive Klassifikation der Gignomene erreicht. Letztere zerfallen nach dieser Einteilung also in die Körper und das Ich, in dem jetzt alle Empfindungen, Erinnerungen, Gedanken, Gefühle und Strebungen zusammengefasst werden.

Der wissenschaftliche Erkenntnistheoretiker kann eine solche Klassifikation auf keiner ihrer 3 Stufen akzeptieren, weil sie zwischen den beiden Hauptgruppen keine klaren, entweder logisch definierten oder — bei der Unmöglichkeit logischer Definitionen — durch Hinweis auf unser übereinstimmendes Erleben eindeutig bestimmten Unterscheidungsmerkmale angibt und sich überdies bei ihrer letzten Umbildung auf sehr prüfungsbedürftige Schlussfolgerungen aus willkürlich gedeuteten Tatsachen stützt. Von einer wissenschaftlichen Klassifikation müssen wir verlangen, dass sie erstens vollständig ist, d. h. alle Gignomene (alles Gegebene) umfasst, dass sie zweitens sich auf klare Unterscheidungsmerkmale gründet und dass sie drittens keine hypothetischen, transzendenten oder erst durch prüfungsbedürftige Überlegungen vielleicht nachträglich zu beglaubigenden Begriffe einführt. Damit scheiden schon Einteilungen, wie solche in Subjekt (Subjekte) und Objekt (Objekte), Ich und Objekte (Welt), Seele (Seelen) und Materie, Psychisches und Materielles für unsere erste Hauptklassifikation, bei dem ersten Schritt der Erkenntnistheorie, vorläufig aus. Wir müssen allerdings offen lassen, dass wir vielleicht im weiteren Verlauf der erkenntnistheoretischen Arbeit die erste Hauptklassifikation modifizieren und damit auch etwa zu einer der eben angeführten Einteilungen gelangen könnten.

Mit diesem Vorbehalt suchen wir also weiter nach einer ersten Hauptklassifikation, die den angegebenen Bedingungen genügt, und fragen, ob irgendeine andere Wissenschaft uns hierbei helfen könnte. Die formale Logik kann uns eine solche Hilfe offenbar nicht gewähren, da sie von jedem Inhalt abstrahiert und es sich gerade um eine inhaltliche Einteilung handelt. Auch Einteilungen wie Rotes — Nicht-Rotes, Gefühl — Nicht-Gefühl, Vorstellung — Nicht-Vorstellung sind offenbar unzweckmäßig: sie sind zwar richtig und logisch vollständig und klar, vereinigen aber in dem negativen Glied ganz heterogene Gignomene

die nicht in einem positiv angebbaren Merkmal übereinstimmen. Ebenso vermag uns die Naturwissenschaft bei unserer allgemeinsten Einteilung nicht zu helfen, da ihre Gegenstände nicht allen Gignomenen, sondern nur einem bestimmten Teil derselben entsprechen, einem Teil, dessen Abgrenzung zu prüfen erst eine spätere Aufgabe der Erkenntnistheorie ist. Eher könnte aus Gründen, die uns erst später ganz verständlich werden können, die Psychologie behilflich sein. Wir wollen jedoch auch von dieser Hilfe absehen und ganz unabhängig von den Untersuchungen der Psychologie eine Einteilung suchen. Als solche bietet sich die Einteilung der Gignomene im Empfindungsgignomene und Vorstellungsgignomene dar. Ich brauche dabei wie Sie alsbald sehen werden, das Wort „Vorstellung" in dem engeren Sinn, wonach es die Empfindungen nicht mitumfasst (vergl. S. 3, Anm. 1). Zur Begründung dieser Wahl ist folgendes anzuführen.

Zunächst: ist die gewählte Einteilung vollständig? Darüber kann nur die Erfahrung entscheiden. Beginne ich z. B. jetzt mit der fortlaufenden Beobachtung meiner Gignomene, des mir Gegebenen, so kann ich tatsächlich konstatieren, dass nur Empfindungen und Vorstellungen aufeinander folgen. Ich muss nur hinzufügen, dass diese wie jene oft von eigentümlichen Gefühlen begleitet sind und dass sie untereinander in mannigfacher Weise verbunden sind. Diese Verknüpfungen bezeichne ich zum Teil als Urteile, zum Teil als Wollen. Dabei ist vorläufig noch ganz gleichgültig, wie weit den Urteils- und Willensvorgängen eine selbständige Stellung zukommt. Jedenfalls spielen sich diese Urteils- und Willensvorgänge niemals ohne Vorstellungen ab, und es soll ausdrücklich festgesetzt werden, dass bei der Einteilung in Empfindungs- und Vorstellungsgignomene unter den letzteren stets auch die Urteils- und Willensvorgänge mitverstanden werden sollen. Ebenso soll einer etwaigen Selbständigkeit der Gefühle, Stimmungen, Affekte keineswegs vorgegriffen werden. Es genügt die Tatsache, dass auch sie niemals ganz ohne Empfindungen und Vorstellungen vorkommen, und die Festsetzung, dass unter Empfindungs- bezw. Vorstellungsgignomenen stets die etwa begleitenden Gefühle miteinbegriffen werden sollen.

Ist die Einteilung ferner klar? Wie bekannt, lässt sich der Unterschied zwischen Empfindungen und Vorstellungen nicht logisch definieren, wohl aber können wir ihn jederzeit in unserem Erleben verifizieren. Durch den Terminus „sinnliche Lebhaftigkeit" bezeichnen wir das charakteristische, spezifische, jederzeit erlebbare Unterscheidungsmerkmal der Empfindung gegenüber der Vorstellung. Dabei brauchen wir keineswegs zu bestreiten, dass in den Gignomenen sich zuweilen Empfindungen und Vorstellungen eng verbinden. Nicht einmal die Existenz von Übergängen ist durch unsere Einteilung absolut ausgeschlossen.

Die Einteilung braucht nicht scharf zu sein — denn es ist sehr wohl möglich, dass die Gignomene tatsächlich nicht in zwei scharf getrennte Gruppen zerfallen —, sie soll nur klar, d. h. jedem verständlich und jederzeit anwendbar sein, und diese Klarheit kommt ihr in der Tat zu.

Setzt endlich unsere Einteilung irgendwelche willkürliche Hypothesen voraus? Sicher nicht. Es sollen ausdrücklich alle Nebenbedeutungen, die man etwa mit den Worten „Empfindung" und „Vorstellung", „Empfindungsgignomen" und „Vorstellungsgignomen" verbinden könnte, ausgeschaltet werden und ausgeschaltet bleiben. Der Unterschied soll rein phänomenologisch nach dem Merkmal der sinnlichen Lebhaftigkeit fixiert sein.

Wenn somit die Haupteinteilung der Gignomene in Empfindungsgignomene und Vorstellungsgignomene die oben (S. 23) gestellten Bedingungen erfüllt und sonach zulässig ist, so ist sie zugleich hier besonders zweckmäßig [1]), insofern sie erstens, wie sich weiterhin ergibt, zu den wichtigsten erkenntnistheoretischen Sätzen auf dem kürzesten Wege hinleitet, und zweitens, wie ebenfalls die Probe erweist, uns eine besonders übersichtliche Darstellung der heutigen Erkenntnistheorien gestattet. Dabei wird ohne weiteres zugegeben, dass manche andere Einteilungen, z. B. in individuelle und allgemeine Gignomene [2]), ebenfalls die gestellten Bedingungen zur Not befriedigen und daher gleichfalls zulässig sind. Sie werden nur deshalb von mir nicht gewählt, weil sie nur auf Umwegen und ohne freie Übersicht zu den Hauptproblemen der Erkenntnistheorie führen.

An unsere Haupteinteilung schliesst sich nämlich sofort die weitere Frage nach dem

Fundamentaltatbestand der Gignomene

an. Ist dieser in den Empfindungs- oder in den Vorstellungsgignomenen gegeben? Gebührt diesen oder jenen die Priorität? Unter Priorität soll nicht etwa ein Wert- oder Rangunterschied verstanden werden, sondern lediglich die zeitliche Priorität. Die Beobachtung lehrt uns darüber folgendes: Die Vorstellungen stehen ausnahmslos zu Empfindungen in Beziehung und folgen diesen Empfindungen, ihren „Grundempfindungen", stets nach. Am unmittelbarsten leuchtet dies für diejenigen Vorstellungen ein, die wir als Erinnerungsbilder bezeichnen, es gilt aber auch für die allgemeinsten, abgeleitetsten Vorstellungen.

---

[1]) Sie ist übrigens schon sehr alt. Vgl. Aristoteles, De anima III, 8 (Akad. Ausg. 431 b): *„ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητὰ . . ."*. Freilich ist die Bedeutung dieser *αἰσθητὰ* und *νοητὰ* im System eine ganz andere als die der Empfindungen und Vorstellungen.

[2]) Erstere würden den Empfindungen und den Individualvorstellungen, letztere den Allgemeinvorstellungen entsprechen.

Diejenigen Erkenntnistheorien, welche diesen Satz von der Priorität der Empfindungen lehren, also in den Empfindungen den „Fundamentaltatbestand“ der Gignomenen anerkennen, kann man „protästhetische“ nennen. Sie könnten auch als „gemilderter Sensualismus“ bezeichnet werden. Sie haben heute einen fast unbestrittenen Sieg über die „protonoëtischen“ Theorien [1]) davongetragen, welche den Vorstellungen und zwar dann meistens den Allgemeinvorstellungen durchweg oder wenigstens zum Teil die Priorität zuschreiben. Ebenso sind auch die Theorien, welche für die Empfindungs- und die Vorstellungsgignomene die gleiche Priorität behaupten, mehr und mehr zurückgetreten. Im Altertum hat namentlich Plato in seiner Ideenlehre den protonoëtischen Standpunkt vertreten, insofern er annahm, dass wir in einem früheren Dasein die Ideen selbst geschaut haben und uns jetzt ihrer nur wiedererinnern. Schon unter den Scholastikern drang der protästhetische Standpunkt durch. Anselm v. Canterbury scheint ihn bereits wenigstens zum Teil eingenommen zu haben. Thomas von Aquino [2]) sprach ihn ganz direkt aus: wenn wir nicht empfunden hätten, hätten wir nie gedacht. Noch klarer tritt er in dem Satz Gassendis [3]) hervor: „omnis idea ortum ducit a sensibus“.

Dabei lässt der protästhetische Standpunkt noch ganz unentschieden, ob die Vorstellungen und Urteile ihre Grundempfindungen nur einfach ohne ihre sinnliche Lebhaftigkeit wiederholen oder ob sie zu ihnen noch irgend etwas hinzufügen. Damit spalten sich die protästhetischen Erkenntnistheorien in zwei Hauptrichtungen, diejenige des extremen Sensualismus und diejenige des Transformismus [4]).

Der extreme Sensualismus ist systematisch und konsequent seltsamerweise zum erstenmale [5]) von einem Bischof Peter Brown

[1]) Über die Beziehungen der protonoetischen Theorien zum sog. Spiritualismus.

[2]) Summa tot. theolog. I, Quaest. 76, 84 und 89 (offenbar im Anschluss an Aristoteles, De anima 432 a).

[3]) Opp. omnia, Florenz 1727, Bd. 1, S. 826 (Disquis. metaphys. Amsterdam 1644, S. 64—95).

[4]) Da für diese Gruppe der Erkenntnistheorien eine geeignete Bezeichnung fehlt und doch dringend wünschenswert ist, habe ich die Bezeichnung Transformismus vorgeschlagen.

[5]) Der Hauptsatz des extremen Sensualismus wurde bezüglich der primären Erinnerungsbilder schon von Aristoteles ausgesprochen (Rhetor. 1370 a: *ἡ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής*), dagegen für die übrigen Vorstellungen und das Urteil absolut bestritten. Hume nähert sich dem Standpunkt des extremen Sensualismus bereits erheblich mehr, indem er ganz allgemein die Vorstellungen (ideas) als schwache Abbilder (faint images, copies) der Empfindungen (impressions) bezeichnet und die reflection Lockes, welche diesem als eine zweite Quelle der Vorstellungen galt, auf die Gefühlstöne einschränkt. Vgl. z. B. Treatise of human nature, I, 1, 1 u. 2

in der anonymen Schrift „The procedure, extent and limits of human understanding [1])“ in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts vertreten worden. In dem Satz „nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu“ wird hier das „nihil“ im vollen Sinne des Wortes behauptet. Eine etwas anschaulichere, aber oberflächlichere Darstellung derselben Lehre hat dann Condillac gegeben. Er erklärt ausdrücklich: „Les facultés de l'âme naissent successivement de la sensation. Elles ne sont que la sensation, qui se transforme pour devenir chacune d'elles.“ Diese Transformation selbst wird nun aber meistens von ihm als quantité négligeable behandelt. Er erweist sich ganz unfähig, die extrem sensualistische Lehre wirklich konsequent durchzuführen, da er selbst, durch die Tatsachen gezwungen, eine „opération de l'entendement“ nach der anderen zugeben muss und nicht einmal versucht, auch diese Operationen ausschliesslich auf die Empfindungen selbst zurückzuführen [2]). Leider ist gerade bei naturwissenschaftlich denkenden Menschen der extreme Sensualismus oder wenigstens eine Tendenz zu demselben noch sehr oft vertreten. Wenn man auch nicht ausdrücklich leugnet, dass die Vorstellungsprozesse mancherlei zu den Empfindungen hinzufügen, so ignoriert man doch diese Hinzufügungen, als ob sie gar nicht existierten. Schon Comte hatte infolge dieser Tendenz, wie wir oben gesehen haben, das an sich richtige positivistische Prinzip in ganz falsche Bahnen gelenkt. Der modernen Naturwissenschaft sind dank derselben Tendenz schier unlösbare Schwierigkeiten in der Deutung der räumlichen und zeitlichen Eigenschaften der Dinge und der Empfindungen entstanden. Die Einseitigkeit des Weltbildes, welches Haeckel entwirft, erklärt sich in letzter Linie aus seinem extremen Sensualismus.

Demgegenüber behauptet der Transformismus sicher mit Recht, dass unsere Vorstellungsprozesse, zu denen nach unserer anfänglichen Feststellung auch alle unsere erkenntnistheoretischen Vorstellungen selbst gehören, nicht nur abgeschwächte Empfindungen oder irgendwelche andere einfache Kopien der Empfindungen sind, sondern zu den Empfindungen noch irgend etwas hinzutun. Dieses Hinzutun ist selbstverständlich nicht im Sinne einer Addition, sondern im Sinn einer Umgestaltung („Transformation“) zu verstehen. Schon Plato hat das transformistische Prinzip sehr klar ausgesprochen, indem er

(Boston-Edinburg 1854, Bd. 1, S. 15 und 22) Andrerseits bleibt doch unentschieden, ob er auch die Bildung von Beziehungsvorstellungen und von Urteilen lediglich als eine copy der bezüglichen impressions ansah (vgl. z. B. l. c. I, 1, 4 und 5).

[1]) London 1728.

[2]) Vgl. z. B. Essai sur l'origine des connoissances humaines (1746), Oeuvres, Paris 1802, Bd. 1, S. 15, 38, 61 ff.; Traité des systèmes, Bd. 2, S. 71 ff.; Traité des sensations (1754), Bd. 3, z. B. S. 268 ff.; Traité des animaux, Bd. 4, z. B. S. 143. Vielfach gewinnt man den Eindruck, dass Condillac, ohne es selbst zu wissen, doch den gemilderten Sensualismus vertritt.

bestritt, dass die *ἐπιστήμη*, das Wissen oder Erkennen, mit der *αἴσθησις*, der Empfindung identisch sei [1]). Unübertrefflich setzt er auseinander, dass z. B. die Vorstellung der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit [2]), die Bildung von Allgemeinvorstellungen und Urteilen [3]) u. s. f. weit über das Gegebene der Empfindungsgignomene hinausgehe. Trotz mancher Rückfälle in den extremen Sensualismus hat daher der Transformismus schliesslich doch immer wieder den Kampfplatz siegreich behauptet.

Es verlohnt sich, bevor wir zu weiteren erkenntnistheoretischen Schritten übergehen, das Verhältnis dieses Transformismus zu der Annahme apriorischer Funktionen, also zum Apriorismus kurz etwas näher zu beleuchten. Beide stimmen darin überein, dass sie die totale Abhängigkeit der Vorstellungsprozesse von den Empfindungsprozessen bestreiten oder, wie wir es auch ausdrücken können, von den Empfindungen unabhängige Vorstellungsfunktionen [4]) annehmen. Während aber der Transformismus sich hierauf beschränkt und Vorstellungen ohne Grundempfindungen nicht anerkennt, behauptet der Apriorismus eine viel weitergehende Unabhängigkeit von den Empfindungen und hält es daher für möglich, dass wir einzelne sehr allgemeine Begriffe und Urteile auch ohne jede Sinneserfahrung bilden. Letztere ist gewissermaßen nur der Agent provocateur, der Auslöser für diese „reinen", „apriorischen" Begriffe und Sätze [5]). Er deutet daher auch gern die in Rede stehenden Vorstellungsfunktionen nicht wie der Transformismus als mitwirkende Faktoren bei der Entstehung der Vorstellungen und Urteile aus den Empfindungen, sondern als logische mehr oder weniger metaphysische und metapsychische Vorbedingungen. So gelangt er dann bei Kant weiter dazu, die Vorstellungsfunktionen als „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" hinzustellen. An Stelle der einfachen Mitwirkung tritt so, dank einer Tendenz, die uns später noch als Logizismus begegnen wird,

[1]) Theaetet 151 E. ff. Daher heisst es 186 D: *„ἐν μὲν τοῖς παθήμασιν* (d. h. die Empfindungen) *οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ"*. Plato begeht nur den Fehler, dass er infolge seines protonoëtischen und rationalistischen Standpunkts umgekehrt die Bedeutung der Empfindungen weit unterschätzt.

[2]) L. c. 185 B: *Οὐκοῦν καὶ εἴτε ἀνομοίω εἴτε ὁμοίω ἀλλήλοιν, δυνατὸς εἶ ἐπισκέψασθαι;"* u. s. f.

[3]) L. c. 185 C: *„ἡ δὲ δὴ διὰ τίνος δύναμις τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις δηλοῖ σοι, ᾧ τὸ ἔστιν ἐπονομάζεις καὶ τὸ οὐκ ἔστι . . ."*

[4]) Hier wie in allen diesen Auseinandersetzungen begreife ich unter den Vorstellungsfunktionen auch die Urteilsfunktionen mit ein. Vgl. oben S. 24.

[5]) Von den alten ideae innatae unterscheiden sie sich schliesslich also doch nur durch die grössere Allgemeinheit und die Beziehung auf eine mögliche Erfahrung. Dabei ist zu berücksichtigen, dass auch die vorkantischen Philosophen fast ausnahmslos die angeborenen Ideen sich nur als potentiell, als angeborene Anlagen oder Funktionsweisen der Vernunft dachten und ihr aktuelles Auftreten von der Sinneserfahrung abhängig machten.

eine logische Beziehung. Der Apriorismus wird zum „Transzendentalismus". Zuweilen hat dann Kant sogar dank dem Doppelsinn des Wortes „a priori" abgesehen von dieser logischen Verschiebung der Apriorität auch ein zeitliches Vorausgehen jener Vorstellungsfunktionen angenommen [1]). Mit allen diesen hypothetischen Weiterbildungen hat der Transformismus als solcher nichts zu tun. Gerade, um eine Verwechslung mit denselben zu verhüten, mussten wir die neue Bezeichnung „Transformismus" einführen.

Wir gehen nunmehr einen Schritt weiter und fragen, auf dem Standpunkt des Transformismus stehend, nach dem zweckmäßigsten

Ausgangspunkt der weiteren erkenntnistheoretischen Untersuchung,

untersuchen also, ob wir zweckmäßiger von den Empfindungsgignomenen oder von den Vorstellungsgignomenen ausgehen. Ausdrücklich muss hervorgehoben werden, dass es sich hierbei lediglich um eine Frage der zweckmäßigsten Methodik handelt. Beide Wege müssen, wofern sie überhaupt Resultate ergeben, zu denselben Resultaten führen. Auch ist jedenfalls, wenn man zunächst von den Empfindungen ausgeht, allenthalben bereits auf eine etwaige Mitbeteiligung der Vorstellungen Rücksicht zu nehmen und eine zweite ebenso gründliche Untersuchung hinterher den Vorstellungen zu widmen, und ebenso umgekehrt.

Die Erkenntnistheorie hat bisher bald diesen, bald jenen Weg eingeschlagen und schlägt auch heute noch beide Wege ein. Man kann die erste Richtung, welche von den Empfindungsgignomenen ausgeht, auch kurz als die genetische, die zweite als die rekonstruierende bezeichnen, insofern jene der Entwicklung der Vorstellungen aus den Empfindungen entsprechend dem protästhetischen Prinzip (vgl. S. 26) treu bleibt [2]), diese aus den Vorstellungen und Urteilen die Empfindungswelt gewissermaßen rekonstruiert.

Schon die alte Philosophie zeigt uns den Gegensatz der beiden Richtungen. Plato bevorzugt — wie dies bei seinem protonoëtischen Standpunkt nicht anders zu erwarten ist — die rekonstruierende Methode. Umgekehrt ist bei Aristoteles ein gelegentliches Hinneigen zur genetischen Methode nicht zu verkennen. Schon äusserlich verrät sich dies in der stärkeren Berücksichtigung der Sinnesphysiologie.

[1]) Manche Anhänger Kants wollen allerdings nicht Wort haben, dass Kant das Apriori zuweilen auch in diesem Sinne verstanden habe. Ich kann mich jedoch dafür nicht nur auf manche ganz eindeutige Stellen in Kants Werken (z. B. Prolegomena § 11), sondern auch auf das Zeugnis Vaihingers berufen (Kommentar zu Kants Krit. d. rein. Vern. Bd. 2, 1892, S. 279 f.).

[2]) Man hat mitunter deshalb geradezu die genetische Methode mit dem gemilderten Sensualismus identifiziert.

Noch ausgeprägter tritt die genetische Tendenz bei manchen Aristotelikern[1]), z. B. Alexander Aphrodisias und namentlich bei Epikur hervor. In der neuen Philosophie ist, namentlich seit Kant, die rekonstruierende Methode allmählich zur Vorherrschaft gelangt. Nur Locke und Hume können unter den grossen neueren Philosophen als Vertreter der genetischen Richtung genannt werden.

Man bezeichnet die genetische Richtung nicht selten auch als Empirismus. Es ist auch gegen diese Bezeichnung kaum etwas einzuwenden, wenn man sich gegenwärtig hält, dass dabei das Wort „Erfahrung" (= Empirie) im engeren Sinne für die Sinneserfahrung (= Empfindungsgignomene) gebraucht wird[2]). Für die Empiristen ist in der Tat das Ausgehen von der Empirie in diesem Sinne charakteristisch. Von den anderen Bedeutungen des Wortes „Erfahrung", welche ihm bis heute oft genug untergelegt worden sind, muss dann ganz abgesehen werden. Es wird z. B. oft die Gesamtheit alles Gegebenen als „Erfahrung" bezeichnet[3]). Würde man diese Bedeutung des Worts zugrunde legen, so würde der Empirismus mit dem Positivismus, wie wir ihn oben bestimmt haben, ungefähr zusammenfallen. Andererseits hat Kant unter Erfahrung sehr oft die vom

[1]) Vgl. z. B. die Schilderung von Sextus Empiricus, Adv. math. VII, 216 (ed. Bekker S. 238).

[2]) Die aristotelische Definition der Erfahrung *(„τῶν καθ' ἕκαστον γνῶσις"*, Metaphys. Akad. Ausg. 981 a) ist damit nicht identisch; denn Aristoteles rechnet auch die Individualvorstellungen zur Erfahrung. Die Erfahrung ist für ihn nicht die Summe (Sammlung) aller Empfindungsgignomene, sondern die Summe aller individueller Erinnerungsbilder, ja er setzt dabei offenbar schon die Zusammenordnung der gleichartigen, also einen ausgesprochenen Vorstellungsprozess voraus (vgl. ibid. 980 b *„πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος"*). Das Hinzurechnen der (individuellen) Erinnerungsbilder zur Erfahrung oder sogar die Beschränkung des Erfahrungsbegriffes auf diese Erinnerungsbilder (mit Ausschluss der Empfindungen) blieb dann für die ganze Scholastik maßgebend. Die Zusammenordnung der gleichen Vorstellungen wurde bald in der „Erfahrung" ausdrücklich miteinbegriffen (Buridan), bald nicht. Noch bei Hobbes wird die Erfahrung mit dem Gedächtnis vieler Dinge (memoria multarum rerum) identifiziert. In dieser letzten Fassung deckt sich der Erfahrungsbegriff fast ganz mit dem Begriff der Sinneserfahrung der genetischen Erkenntnistheorie; denn bei den primären individuellen Erinnerungsbildern, welche Hobbes mit der memoria multarum rerum meint, überwiegt der Empfindungscharakter noch ganz, die Vorstellungsfunktion ist noch im Minimum. Auch ist zu bedenken, dass die Empfindungsgignomene im Augenblick, wo sie für die Erkenntnistheorie verwertet werden sollen, uns nur zu einem verschwindenden Teil als solche gegeben sind und grösstenteils durch Erinnerungsbilder vertreten werden müssen.

[3]) Der Avenariussche Begriff der Erfahrung deckt sich hiermit nicht ganz, da Avenarius ihm von Anfang an die Unterscheidung von Umgebungsbestandteilen und menschlichen Individuen zugrunde legt. Auch seine beiden Begriffe der „reinen Erfahrung" lassen sich nicht restlos mit dem oben bestimmten Erfahrungsbegriff identifizieren. Vgl. Kritik der reinen Erfahrung (1888 bezw. 1890) Bd. 1, Nr. 1 ff., Bd. 2, Nr. 932 ff., 964 ff., 1039 ff.

Verstand verarbeiteten Empfindungsgignomene (also inkl. dieser Verarbeitung) verstanden und sie dem „rohen Stoff" der sinnlichen Eindrücke, d. h. den Empfindungsgignomenen gegenübergestellt[1]). Bei dieser Definition des Erfahrungsbegriffes würde der Empirismus dem Wortsinne nach geradezu die entgegengesetzte Bedeutung bekommen und mit der rekonstruierenden Erkenntnistheorie fast zusammenfallen. Die übliche Bezeichnung von Locke und vielen anderen als Empiristen würde dann unzulässig werden. In Anbetracht aller dieser terminologischen Widersprüche scheint es mir vorsichtiger, den Terminus „Empirismus" ganz zu streichen oder wenigstens, wenn man darunter die genetische Erkenntnistheorie verstehen will, von „genetischem Empirismus" zu sprechen.

Die Wahl zwischen den beiden Methoden, der genetischen und der rekonstruierenden, muss jedem Forscher freigestellt bleiben. Die Vorbildung und die Individualität des Einzelnen wird dabei eine wesentliche Rolle spielen. Auch muss es geradezu als ein Vorteil bezeichnet werden, wenn beide Wege beschritten werden. Die gegenseitige Kontrolle der Einzel- und vor allem der Endergebnisse wird dadurch ganz besonders wertvoll. Immerhin scheinen mir einige wesentliche Gründe für die vorzugsweise Wahl des genetischen Wegs zu sprechen. Wer von den Vorstellungsprozessen ausgeht, nimmt mit diesen schon viele hypothetische, prüfungsbedürftige, darunter manche falsche, ganz willkürliche Vorstellungsbildungen in den Kauf. Er muss durch eine oft sehr schwierige und mühsame Kritik die Vorstellungsprozesse erst sichten und rektifizieren und muss dabei doch wieder auf die Empfindungsgignomene rekurrieren. Die Gefahr, dass er schliesslich doch einen oder den anderen unzulässigen Vorstellungsprozess, eine oder die andere unzulässige Vorstellung bestehen lässt und seiner Erkenntnistheorie zugrunde legt, ist ausserordentlich gross. Die Geschichte der modernen Philosophie bis zum heutigen Tag ist ein Kirchhof von Systemen, die an einer solchen Gefahr zugrunde gegangen sind. Wir dürfen nie vergessen, dass unsere ganze Erkenntnistheorie selbst zu den Vorstellungsprozessen gehört und dass alle unsere Vorstellungsprozesse von mehr oder weniger naiven erkenntnistheoretischen Vorstellungen durchwirkt sind. Ist es bei dieser Situation klug, der Erkenntnistheorie, welche die allgemeinsten Vorstellungen der Gignomene bilden soll, gerade die gewissermaßen schon mannigfach präjudizierten Vorstellungsprozesse zugrunde zu legen? Im Bereich der Empfindungsgignomene gibt es kein „wahr" und „falsch". Sie „sind" einfach. Auch Doppel-

[1]) So schon sehr deutlich im ersten Absatz der Einleitung zur Krit. d. rein. Vernunft. Über die Schwankungen Kants im Gebrauch des Wortes „Erfahrung" vgl. Vaihingers Kommentar Bd. 1, S. 165 u. 176.

bilder, Brechungen, Halluzinationen u. s. f. sind nicht falsch, die Falschheit liegt nur in den Deutungen, d. h. in den angeknüpften Vorstellungen. Die Prädikate „wahr“ und „falsch“ haben nur im Bereich der Vorstellungsprozesse Sinn. Jede Empfindung muss bei der Bildung unserer Vorstellungen verwertet und gedeutet werden. Unter den Vorstellungen müssen wir, da nicht wenige falsch gebildet sind, eine Auslese halten. Durch Ausgehen von den Empfindungen erspart sich die Erkenntnistheorie diese schwierige und irrtumsgefährliche Auslese.

Dazu kommt noch ein weiterer Vorteil des genetischen Verfahrens. Dank der gemeinschaftlichen Tätigkeit der Naturwissenschaften und der Psychologie sind uns die Empfindunsgignomene und ihre Veränderungen sehr gut bekannt. Wir können uns also, wenn wir genetisch vorgehen, allenthalben an zahlreiche sichere Tatsachen anlehnen und müssen nur die Vorsicht gebrauchen, lediglich das Tatsächliche zu verwerten und misstrauisch alle Deutungen der Naturwissenschaft und Psychologie von unserem Fundament auszuschliessen. Demgegenüber sind unsere Kenntnisse der Vorstellungsgignomene (Vorstellungen, Urteile) noch äusserst dürftig. Trotz mancher anerkennenswerter Bemühungen sind wir über die sog. Assoziationsgesetze noch kaum hinausgekommen. Die Vorstellungen sind infolge ihrer Zerfliesslichkeit und Flüchtigkeit der experimentellen Untersuchung eben viel schwerer zugänglich. Jedenfalls sind wir auf dem rekonstruierendem Weg nur auf eine sehr bescheidene Zahl sicher gestellter Tatsachen angewiesen. Es bedarf keiner weiteren Erörterung, dass damit wiederum für die rekonstruierende Erkenntnistheorie zahlreiche Gefahren gegeben sind. Vor allem ist die Gefahr eines Sturzes in spekulative Abgründe kaum zu vermeiden, und tatsächlich sind ihr fast alle rekonstruierende Erkenntnistheorien zum Opfer gefallen. Sie fangen zum Teil ganz einwandfrei an, dann aber erfolgt an einem bestimmten Punkt — ich kann oft die Seite des Buches angeben — mangels tatsächlicher Unterlagen der Sprung in das Spekulative.

Aus allen diesen Gründen werde ich der weiteren Darstellung der Verzweigungen der Erkenntnistheorie den genetischen Standpunkt zugrunde legen, aber allenthalben doch auch dem rekonstruierenden Standpunkt Rechnung tragen. Ganz abweisen müssen wir dabei jedoch alle Versuche, den letzteren Standpunkt in der Weise durchzuführen, dass die Empfindungsgignomene aus der Erkenntnistheorie als nebensächlich mehr oder weniger ausgeschaltet werden. Zwei Richtungen der Erkenntnistheorie sind es namentlich, die in diesem Sinn den rekonstruierenden Standpunkt von der Empfindungswelt ganz oder fast ganz loslösen, eine ältere, die man gewöhnlich als Rationalismus bezeichnet, und eine neuere, die jener nahe verwandt ist, aber doch in der übertriebenen Hervorhebung des logischen Standpunktes von ihr

abweicht und im Hinblick auf diese Eigentümlichkeit als Logizismus bezeichnet werden kann [1]). Beide sind den Gefahren, welche den rekonstruierenden Standpunkt, wie wir sahen, bedrohen, unterlegen.

Der Rationalismus behauptet ganz allgemein, dass die Vorstellungsprozesse oder Vorstellungsfunktionen genügen, um die Erkenntnistheorie zu entwickeln. Auf die Mitwirkung der Empfindungsgignomene wird im Prinzip ganz verzichtet. Höchstens wird letzteren ganz im allgemeinen ein bescheidener Nebeneinfluss zugestanden. Es wird ignoriert, dass diese Vorstellungsprozesse ihren Inhalt vollständig oder grösstenteils aus den Empfindungsgignomenen entnommen haben und dass die Aufgabe der Erkenntnistheorie die Zusammenfassung aller, d. h. doch wenigstens auch der Empfindungsgignomene, in Allgemeinvorstellungen ist. Die Rationalisten bauen ihr System auf den von den Empfindungsgignomenen losgelösten und von dem Empfindungsinhalt befreiten Vorstellungsgignomenen auf und werfen höchstens nachträglich — und selbst dies versäumen viele — einen Blick auf die Empfindungswelt, um zu konstatieren, dass sie — dank vielen Vergewaltigungen und Missdeutungen — mit ihrem System übereinstimmt. Der Rationalismus entspricht daher fast ganz dem, was wir als Metaphysik bezeichnen [2]). Wie unsere weiterhin folgende Erörterung der Begriffe des Physischen und des Psychischen ergeben wird, ist das rationalistische Ignorieren oder wesentliche Unterschätzen der Sinneserfahrung in der Hauptsache mit der Missachtung der Bedeutung des Physischen identisch und insofern „meta-physisch“. Übrigens ergibt eine sorgfältige Prüfung der rationalistischen Systeme, dass sie sich sämtlich nicht treu bleiben und versteckt, sich selbst unbewusst, doch allenthalben die Sinneserfahrung oder vielmehr Bruchstücke derselben ganz naiv bei ihrem Aufbau verwerten. Bei der Inhaltsarmut, die den Vorstellungsprozessen und Vorstellungsfunktionen anhaftet, sobald man rationalistisch von ihrem Empfindungsinhalt absieht, sind die Rationalisten zu solchen ihrem eigenen Prinzip widersprechenden verstohlenen Entlehnungen geradezu gezwungen. Ohne diese brächten sie ihre Systeme überhaupt nicht zu Stande. Nur allzu verständlich ist es auch, dass der Rationalist sehr oft rückfällig wird und in eine der früher schon abgewiesenen, auch von ihm selbst verworfenen oder wenigstens verleugneten Erkenntnistheorien einmündet. Namentlich die dogmatischen und die protonoëtischen Erkenntnistheorien (S. 14 und S. 26) üben auf ihn eine unwiderstehliche Anziehungskraft aus. Es gibt daher wenig rationalistische Systeme, die nicht hier und da dogmatische oder protonoë-

[1]) Vgl. meine Erkenntnistheorie 1913, S. 411 ff. Die Bezeichnung „Logizismus“ statt „Logismus“ schliesst Verwechslungen noch sicherer aus.

[2]) Die Metaphysik umfasst nur noch mehr als der Rationalismus, so namentlich auch die Seite 26 erwähnten protonoëtischen Erkenntnistheorien.

tische Elemente enthalten. Viele stellen geradezu eine unklare Verbindung von Rationalismus, Dogmatismus und Protonoëtik dar. Insbesondere ist die Verknüpfung des Rationalismus mit der Protonoëtik so eng, dass man letztere oft zu ersterem gerechnet hat und rechnet. Die Beziehung zum Dogmatismus ist vielleicht sachlich nicht so eng, dafür ist die Versuchung zu einem dogmatischen Rückfall um so grösser, als ohne Zuhilfenahme eines dogmatischen Satzes der Aufbau des Systems bald stocken müsste. Das Immanenzprinzip, das an sich mit dem methodologischen Standpunkt der rekonstruierenden Erkenntnistheorie sehr wohl verträglich ist [1]), wird daher von dem Rationalismus meistens preisgegeben. So tritt der Rationalismus auch in Gegensatz zu dem Positivismus, wie wir ihn oben bestimmt haben.

Der Rationalismus ist uralt. Die Eleaten sind seine ältesten konsequenten Vertreter. Das „Denkende" (d. h. eben die Vorstellungsgignomene) ist für sie mit dem „Seienden" identisch [2]). Die Empfindungen müssen „aus der Wahrheit hinausgeworfen werden" [3]). Plato zeigt uns sehr ausgeprägt die Vermischung der Protonoëtik mit dem Rationalismus. Aristoteles ist trotz seines Hinneigens zur genetischen Methode (vgl. S. 29 und 30, Anm. 2) in seiner Erkenntnistheorie überwiegend rationalistisch und mit ihm die ganze Scholastik. Ein besonderes Seelenvermögen — zuweilen sogar ein überseelisches Vermögen —, das bald als *λόγος*, bald als *νοῦς*, bald als ratio bezeichnet wird, wurde speziell mit diesem vom Sinnlichen unabhängigen Denken betraut.

Die neuere Philosophie hat, wenn man von den oben erwähnten sog. Empiristen (Locke u. a) absieht, an dem rationalistischen Prinzip zunächst durchaus festgehalten.

In besonders bedeutsamer, folgenschwerer Weise wurde es dann von Kant umgestaltet. Während der vorkantische Rationalismus sich keinerlei Grenzen in dem Aufbau seiner Systeme aus blossen Vorstellungen steckte und daher in seiner Loslösung von den Empfindungsgignomenen immer weiter ging und daher auch mehr und mehr, wie oben geschildert, vom rekonstruierenden Standpunkt zum Dogmatismus und zur Protonoëtik überging, schränkte Kant durch seine Vernunft-

[1]) Ein Beispiel hierfür ist in manchen Beziehungen die Arbeit Rickerts, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., Tübingen—Leipzig 1904, freilich nur in ihrem ersten Teil; S. 112 erfolgt offenkundig die logizistisch-rationalistische Peripetie mit den Worten: „der in jedem Urteil anerkannte Wert ist, weil zeitlos, unabhängig von jedem individuellen Bewusstseinsinhalte, den wir vorstellen . . . ."

[2]) So sagt Parmenides, Dielssche Ausg. Berlin 1897, S. 38: *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν. οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος* (sc. *τὸ νοεῖν*).

[3]) Plutarch (Dübnersche Ausg. der Fragm. Paris 1855, Bd. 5, S. 16): *τὰς αἰσθήσεις ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἀληθείας.*

kritik den Rationalismus auf das Gebiet „möglicher Erfahrung" ein [1]). Damit war zwar dem alten Rationalismus für einige Zeit ein Ende gemacht, aber Kant selbst hielt doch dem Rationalismus ein bestimmtes, nicht kleines Territorium offen. Es gibt nach Kant reine, apriorische, von aller Sinneserfahung unabhängige „Verstandesbegriffe", die Kategorien, und ebenso reine, apriorische, von aller Sinneserfahrung unabhängige „Grundsätze" des Verstandes. Wenn er auch immer und immer wieder erklärt [2]), dass diese reinen Verstandesbegriffe und Verstandesgrundsätze „jederzeit nur von empirischem Gebrauch sein" können und dürfen, so bleibt doch der rationalistische Charakter jener Begriffe und Grundsätze selbst bestehen. Der Grundsatz also z. B.: „alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung" [3]) würde nach Kant in dieser Allgemeinheit ein Satz sein, dessen wir uns zwar erst in der Erfahrung bewusst werden, der aber von dieser Erfahrung, speziell von der Sinneserfahrung unabhängig ist. Wir haben es also gar nicht nötig, seine Richtigkeit in den Empfindungsgignomenen nachzuweisen. Wir können — ganz im Sinne des Rationalismus — diese Begriffe und Sätze auch ganz losgelöst von den Empfindungsgignomenen als richtig erweisen. Ich erinnere Sie dabei an unsere Ausführungen über den Kant schen Apriorismus. Da der Apriorismus, wie wir gesehen haben, behauptet, dass nicht alle Vorstellungen aus Empfindungen hervorgehen (vgl. S. 28), sondern einzelne ganz unabhängig von der Sinneserfahrung sind, sich also **in** ihr, aber nicht **aus** ihr entwickeln, so hängt er fast untrennbar mit dem eingeschränkten Rationalismus, wie wir ihn bei Kant finden, zusammen. Wenn es apriorische Vorstellungen gibt, so ist nicht abzusehen, weshalb die Erkenntnistheorie nicht versuchen sollte, im rationalistischen Sinn ein System lediglich auf diesen Vorstellungen aufzubauen. Kants System [4]) der Begriffe und der Grundsätze des reinen Verstandes ist nichts anderes als ein solcher Versuch.

Wie haben wir uns nun zu diesem eingeschränkten oder gemilderten Rationalismus Kants, den man auch als kritischen oder aprioristischen Rationalismus bezeichnen kann, zu verhalten?

[1]) Ein ausserordentliches historisches Verdienst des Kritizismus, den wir oben bei der Besprechung der antizipierenden Erkenntnistheorie nicht zulassen konnten, tritt hier scharf hervor. Er machte durch seine kritischen Bestimmungen wenigstens dem extremen Dogmatismus und Rationalismus ein Ende.

[2]) Vgl. z. B. Krit. d. rein. Vern., Hartenst. Ausg., Bd. 3, S. 215 oben, woselbst allerdings in Kants eigenem Sinn, Zeile 2, vielleicht besser „transzendentem" statt „transzendentalem" zu lesen wäre.

[3]) Hartenst. Ausg. Bd. 3, S. 173. Die erste Ausgabe formuliert den Kausalgrundsatz folgendermaßen: „Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folge („folgt", Kehrbachsche Ausg.)".

[4]) Kant selbst braucht den Ausdruck „System".

Der Streit zwischen ihm und der transformistisch-genetischen Erkenntnistheorie ist heute noch nicht entschieden. Die transformistisch-rekonstruierende Erkenntnistheorie ist, wie wir bereits gesehen haben (S. 32), den Gefahren ihrer Methode fast stets erlegen und ist entweder bei dem extremen oder bei dem abgeschwächten Rationalismus gelandet. Sie spielt daher zurzeit in dem jetzt in Frage stehenden Kampf kaum eine Rolle. Wir wollen der Entscheidung nicht vorgreifen. Ich selbst bin — allerdings wohl mit einer Minderzahl — überzeugt, dass auch dieser kritische Rationalismus ein Irrtum ist. Auch jene Begriffe und Grundsätze, für welche derselbe eine von der Sinneserfahrung unabhängige Herleitung bezw. Herleitbarkeit behauptet, sind mit Hilfe unserer Vorstellungsfunktionen aus der Sinneserfahrung und nur aus dieser geschöpft. Nicht nur an und in, sondern auch aus ihr. Die Vorstellungsfunktionen selbst, auf sich gestellt, bringen keinen einzigen Begriff, geschweige denn irgendeinen „Grundsatz" zu Stande. Wählen wir als Beispiel das für Kant günstigste, den Kausalitätsbegriff und den Kausalitätssatz [1])! Kant glaubt ihn a priori herleiten zu können. Zweimal hat er eine solche „Deduktion" versucht. Beide sind trotz vieler Ausbesserungsversuche, wie mir scheint, gescheitert [2]).

[1]) Die anderen sind zum Teil selbst von manchen Kantianern aufgegeben worden.

[2]) Dies Scheitern ist nur dadurch etwas verdeckt worden, dass von Kants Anhängern die „objektive Gültigkeit", die „Allgemeinheit", die „subjektive" und „objektive Notwendigkeit", die „Apriorität" und die „Reinheit" dieser Begriffe und Grundsätze in ein sehr kompliziertes gegenseitiges Verhältnis gebracht worden sind. Bald hiess es diese, bald jene sei das Endziel der Deduktion. Dabei zeigen diese Kant-Erklärungen nicht nur mit Kant selbst, sondern auch unter sich und in sich mannigfache Widersprüche. Selbst die weitaus bedeutendste Darstellung der Kantschen Deduktion, die Riehlsche, scheint mir von solchen Widersprüchen nicht vollkommen frei (Der philos. Kritizismus, 2. Aufl., Bd. 1, Leipzig 1908). S. 384 wird gesagt, dass Kant aus der „objektiven Gültigkeit" „Allgemeinheit und Notwendigkeit" gewisser Erkenntnisse beweisen wolle. S. 399 heisst es, die „Apriorität" gewisser Erkenntnisse sei das „Problem" Kants, das „Thema seines Beweises" und die „objektive Gültigkeit" das Ziel. Danach wäre also die Reihenfolge des Beweises: Apriorität — objektive Gültigkeit — Allgemeinheit und Notwendigkeit. Die Apriorität soll nun durch die metaphysische Deduktion (R. unterscheidet die metaphysische und die transzendentale) sichergestellt sein (S. 399). Diese metaphysische ist „der Nachweis der völligen Übereinstimmung von Erkenntnisbegriffen und logischen Funktionen, bis auf die Art ihres Gebrauchs". S. 489 wird auch von der Übereinstimmung „der Einheitsbegriffe in Urteilen mit den allgemeinen Begriffen von Dingen" gesprochen, S. 496 heisst es, „die metaphysische Deduktion habe die allgemeinsten Erkenntnisbegriffe oder Kategorien als Begriffe a priori erwiesen, dadurch, dass sie sie von den Funktionen der Urteile über Dinge überhaupt ableitet". Soweit wäre die Darstellung noch widerspruchsfrei. Nun heisst es aber S. 500: „Die Tatsache reiner Begriffe ist analytisch, durch Zergliederung der Vorstellung eines Gegenstandes, zu erkennen". Ist diese Reinheit mit der Apriorität identisch? Und soll, falls dies bejaht wird, damit ein neuer Beweis für die Apriorität der bez.

Es ist Kant zunächst schon nicht gelungen, die Apriorität einzelner allgemeiner Begriffe und Grundsätze (vgl. S. 28) und speziell des Kausalitätsbegriffes und -satzes darzutun. Aus der Übereinstimmung der allgemeinen Dingbegriffe mit bestimmten logischen Funktionen (Grund — Folge) [1]) folgt für die Apriorität gar nichts; denn es bleibt offen, ob die in Betracht kommenden „logischen Funktionen" (Grund — Folge) nicht selbst erst aus den Tatsachen der Sinneserfahrung entlehnt worden sind. Ebenso muss durchaus bestritten werden, dass die Tatsache „reiner" Begriffe analytisch, durch Zergliederung der Vorstellung eines Gegenstandes zu erkennen ist, dass nach Abstraktion von allem Sinnlichen in der Vorstellung die Begriffe Substanz, Kausalität, Subjekt, Grund usw. übrig bleiben und diese Begriffe mithin nicht aus dem sinnlichen Bestandteil der Vorstellung stammen könnten [2]). Ich wende ein, erstens dass diese Begriffe mit der „Abstraktion von allem Sinnlichen" gleichfalls verschwinden, und bitte mir eine Analyse vorzumachen, bei welcher sie übrig bleiben, und wende zweitens ein, dass manche dieser Begriffe sich bei einer solchen Analyse nur als unklare und falsch gebildete Vorstellungen einzelner Köpfe erweisen. Ebenso wenig wie der Nachweis der Apriorität gelingt derjenige der „objektiven Gültigkeit", der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Er stützt sich im wesentlichen auf die „Einheitsform des Denkens" [3]), die „Einheit des Bewusstseins". Aber diese selbst ist erstens doch höchstens aus der Erfahrung zu erkennen und dann also von jeder absoluten Allgemeingültigkeit weit entfernt und zweitens höchst zweifelhaft. Ich muss mit Kant wieder einen noch zweifelhafteren inneren Sinn u. dergl. zu Hilfe nehmen, um diese Einheit zu erweisen. Aus der blossen Analyse des Begriffs „Ding", „Gegenstand", „Ich", „Bewusstsein" kann doch nicht die Tatsächlichkeit einer solchen Einheit gefolgert werden. Mit einer solchen Beweisführung wären wir wieder bei dem schönsten Ontologismus [4]) angelangt, wie er früher in den Beweisen für das Dasein Gottes, der Seele u. s. f. üblich war und wie er gerade von Kant

Begriffe neben der metaphysischen Deduktion (vgl. auch S. 451) gegeben werden? Ich kann mich nicht nur nicht von der Stichhaltigkeit der beiden Beweise (s. o.), sondern auch nicht von ihrem Zusammenfallen überzeugen. Dazu kommt nun schliesslich, dass die transzendentale Deduktion der objektiven Gültigkeit der Kategorien, aus der die Allgemeinheit und Notwendigkeit erst folgen sollte, in ihrer Beweisführung die Allgemeinheit und Notwendigkeit teils voraussetzt, teils mit der objektiven Gültigkeit identifiziert. Selbst in der Riehlschen Darstellung S 512 u. 515 tritt dies deutlich erkennbar hervor.

[1]) Darauf stützt sich die sog. metaphysische Deduktion, vgl. S. 36 Anm. 2.

[2]) Vgl. Riehl l. c. S. 500.

[3]) Riehl, l. c. S. 514.

[4]) Viele moderne Logizisten (s. unten S. 40) arbeiten versteckt mit solchen Ontologismen.

widerlegt worden ist. Die objektive Gültigkeit aller dieser Begriffe geht genau so weit, als ich diese Begriffe bis jetzt zu den Empfindungsgignomenen hinzugedacht bezw. in sie hineingedacht habe. Die umgedachte Sinneserfahrung, die Erfahrung in der bei Kant überwiegenden Bedeutung (vgl. S. 30), muss diese Begriffe natürlich stets enthalten, sonst wäre sie nicht umgedacht. Ebenso ist selbstverständlich im Sinne des Transformismus zuzugeben, dass bei diesem Umdenken wie bei allen Vorstellungsprozessen Vorstellungsfunktionen beteiligt sind, die nicht einfach eine Wiederholung der Empfindungsgignomene bedeuten. Dagegen bin ich erstens gar nicht gezwungen, diese Begriffe und Sätze in die Empfindungswelt hineinzudenken, und zweitens sind diese Begriffe und Sätze, da sich ihre Apriorität nicht erweisen lässt, nicht von denjenigen Vorstellungen, Urteilen etc., welche uns sonst allenthalben begegenen, wesensverschieden, sondern durch dieselben Vorstellungsfunktionen entstanden. Die Übereinstimmung der Vorstellungsfunktionen mit den Verhältnissen der Empfindungsgignomene erklärt sich daraus, dass jene sich phylogenetisch durch Anpassung an die Empfindungsgignomene entwickelt haben. Die inhaltliche Übereinstimmung der allgemeinen Kausalvorstellungen mit den Empfindungsgignomenen ist, wenn jene aus diesen entstanden sind, ohne weiteres verständlich.

Mancher Anhänger Kants wird dann schliesslich noch einwenden, dass die Allgemeinheit und Notwendigkeit, welche wir dem Kausalgesetz zuschreiben, bei unserer Auffassung nicht verständlich werde. Dagegen ist jedoch zu bemerken [1]), dass diese Allgemeinheit und Notwendigkeit in diesem unumschränkten Sinne gar nicht zugegeben werden kann. Wir können hier nur alles wiederholen, was wir über die Berechtigung des relativen Skeptizismus auseinandergesetzt haben (vgl. S. 10 ff.). Das Kausalgesetz ist nicht denknotwendig, seine Allgemeingültigkeit ist nur wahrscheinlich, nicht absolut sicher. Wir sind im Sinne des Immanenzprinzips an unsere seitherige Erfahrung gebunden und können über künftige Erfahrungen, also über die Allgemeingültigkeit nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit urteilen. Von dem Denkenmüssen eines mystischen notwendigen Zusammenhangs — man mag ihm subjektiven oder objektiven Ursprung zuschreiben — kann erst recht nicht die Rede sein. Wie wenig ein solcher Denkzwang besteht, beweist nicht nur die unbefangene Beobachtung von Kindern und Ungebildeten, sondern auch die Geschichte der Philosophie und der Physik selbst. Die Skeptiker haben doch nicht etwa nur aus Eigensinn und Unverstand die Erkennbarkeit allgemeiner und notwendiger Sätze

[1]) Auch wäre zu urgieren, dass nach Riehl u. a. die Allgemeinheit und Notwendigkeit, die von diesem Einwand als Beweismittel gebraucht werden, umgekehrt erst aus der objektiven Gültigkeit geschlossen werden sollen (vgl. S. 36, Anm. 2).

bestritten. Die moderne Physik ist sogar dazu gelangt, hin und wieder Zweifel an der Eindeutigkeit und der Konstanz der Naturgesetze zu erheben [1]). Wenn ich auch überzeugt bin, dass die Gründe, welche jetzt gegen diese Eindeutigkeit und Konstanz angeführt worden sind, nicht stichhaltig sind, so geht doch aus der Tatsache, dass man solche Gründe geltend machen und solche Zweifel erheben konnte, wenigstens soviel mit Sicherheit hervor, dass das Kausalgesetz keinen Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit im Sinne Kants hat. Wir können nur bescheiden sagen: „es hat sich bis jetzt bewährt“ und bescheiden erwarten, dass es sich später bewähre. Wir brauchen bei diesem Standpunkt nicht einmal zu behaupten — wie die Gegner uns zuschieben —, dass das Kausalgesetz das Geschehen nur mit Wahrscheinlichkeit bestimmt, wir können sogar die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit zugeben, dass es das Geschehen mit absoluter, konstanter, eindeutiger Gesetzmäßigkeit bestimmt, wir bestreiten nur, dass wir für diese absolute konstante eindeutige Gesetzmäßigkeit einen zureichenden objektiven oder subjektiven Beweis führen können, und behaupten, dass wir für eine solche absolute Gesetzmäßigkeit nur Wahrscheinlichkeitsgründe anführen können [2]).

Was von dem Kausalitätsbegriff und Kausalitätsgesetz soeben gesagt wurde, gilt in noch viel höherem Maße von den anderen apriorischen Grundbegriffen (Kategorien) und Grundsätzen (Axiomen, Antizipationen, Analogien, Postulaten) [3]) des eingeschränkten Rationalismus. Teils sind sie sogar falsch gebildet, für alle aber ist weder Apriorität noch Allgemeinheit noch Notwendigkeit nachweisbar. Selbst innerhalb der engeren Grenzen, die Kant dem Rationalismus gesteckt hat, vermag er ohne Hilfe der Empfindungsgignomene zu keinem einzigen brauchbaren Begriff oder Satz zu gelangen. Ich habe Ihnen vorhin (S. 36) gesagt, dass der Kampf zwischen der transformistisch-genetischen Erkenntnistheorie und dem eingeschränkten Rationalismus noch nicht entschieden sei. Jetzt habe ich Ihnen alle die Argumente angeführt, welche zugunsten der ersteren und gegen den letzteren sprechen. Für mich sind dieselben entscheidend. Ich überlasse es Ihnen, ob Sie sich dieser Entscheidung anschliessen wollen. Zu einem ausführlichen Eingehen auf den kritischen Rationalismus an dieser Stelle war ich genötigt; denn noch heute ist die Lehre Kants — mit einigen

[1]) Vgl. z. B. auch Planck, Die Einheit des physikal. Weltbildes, Leipzig 1909. Der sog. Konditionismus (vgl. z. B. Verworn, Kausale u. konditionale Weltanschauung, Jena 1912) glaubt ganz ohne den Ursachebegriff auskommen zu können.

[2]) Die Vermengung dieser beiden Wahrscheinlichkeiten spielt in manchen Schriften der Anhänger Kants eine grosse Rolle.

[3]) Krit. d. rein. Vern. Hartenst. Ausg. Bd. 3, S. 154.

Abänderungen in untergeordneten Punkten [1]) — nicht nur diejenige unter den Gegnerinnen der genetischen Erkenntnistheorie, welche von den klügsten Köpfen vertreten wird, sondern auch diejenige, welche von vielen Naturforschern mit einem ganz unberechtigten Hochmut ignoriert wird. Auch jede naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie muss sich noch heute vor allem mit K a n t und speziell mit seinem eingeschränkten Rationalismus auseinandersetzen.

Sehr viel kürzer kann ich mich bezüglich einer anderen Richtung fassen, die ebenfalls der genetischen Erkenntnistheorie gegenübertritt. Ich meine den oben (S. 33) bereits erwähnten L o g i z i s m u s. Schon K a n t s Rationalismus kehrte den logischen Standpunkt, wie wir gesehen haben, zu stark heraus. Er leitete seine „reinen Verstandesbegriffe“ aus den Urteilsformen ab. In seiner metaphysischen Deduktion der ersteren spielt die Übereinstimmung der Erkenntnisbegriffe mit den logischen Funktionen die entscheidende Rolle (vergl. S. 36, Anm. 2). Die transzendentale Deduktion ist in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft mehr und mehr im logischen Sinn umgestaltet. Aus dem B e g r i f f des Bewusstseins versucht K a n t hier mit Nebenansetzung aller psychologischer Erläuterungen die objektive Gültigkeit seiner Kategorien nachzuweisen. K a n t s Anhänger haben, namentlich seit der Wiedergeburt des Kantianismus vor 40 Jahren, zu einem grossen Teil diese logische Seite der Lehre K a n t s noch mehr in den Vordergrund gedrängt [2]). Der moderne Logizismus hat den logischen Standpunkt bis in sein Extrem ausgebildet. Für den Logizisten sind die logischen Begriffe und Urteile nicht ein kleiner Teil des Gegebenen, dem nur die Bedeutung der Zusammenfassung von anderem Gegebenen zukommt, wie von der genetischen Erkenntnistheorie gelehrt wird, sondern sie haben — wenigstens zum Teil — eine Stellung ausserhalb des Gegebenen und über dem Gegebenen. Die wissenschaftliche Erkenntnis, die für den Positivisten lediglich die Feststellung von Gleichheiten und Ähnlichkeiten im Bereich der Gignomene ist, soll „Erkenntnis aus dem Grunde“ sein [3]) und den „Grund von etwas erkennen“ soll bedeuten „die Notwendigkeit davon, dass es sich so und so verhält, einsehen“. „Die Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt“ sind für den Logizisten nicht etwa nur die Gignomene und unsere Vorstellungsfunktionen [4]), sondern es existieren auch r e i n - l o g i s c h e B e -

[1]) Dahin gehört z. B. die s p e z i e l l e Tafel der Kategorien, die s p e z i e l l e Aufzählung der Grundsätze des reinen Verstandes u. a. m.

[2]) Vgl. namentlich H. C o h e n, Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902.

[3]) H u s s e r l, Logische Untersuchungen, Teil 1, Halle 1900, S. 231.

[4]) Im Bereiche der Vorstellungsfunktionen wird von den meisten Logizisten in sehr charakteristischer Weise das Urteil gegenüber dem Begriff in den Vordergrund geschoben. Besonders deutlich ist dies bei C o h e n, der eine logizistische Erkenntnistheorie aus dem K a n t s c h e n System entwickelt hat (Logik der reinen Erkenntnis Berlin 1902, z. B. S. 41 ff. u. 499 ff.).

d i n g u n g e n, die „rein im Inhalt der Erkenntnis gründen“ sollen [1]), „nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf“ [2]). Diese apriorischen rein-logischen Erkenntnisbedingungen sollen nun, abgesondert „von aller Beziehung zum denkenden Subjekt und zur Idee der Subjektivität überhaupt“, vor allem ganz unabhängig von ihrer psychologischen Entstehung und Bedeutung erforscht werden können. Offenbar kommt daher alles auf den Nachweis an, dass solche „ideale“ Bedingungen neben den im Gegebenen liegenden realen Bedingungen und den psychologischen unserer Vorstellungsfunktionen wirklich existieren. Diesen Nachweis vermissen wir vollständig. Die mathematische Mannigfaltigkeitslehre, die von den Logizisten gern als Beispiel einer „rein-logischen“ Leistung angeführt wird, ist durchaus keine reine Logik. Soweit sie mehr ist als blosse Zeichenlehre und formale Logik, soweit sie also nicht lediglich gewisse Worte und Zeichen im Interesse eines eindeutigen und konstanten Gebrauchs definiert und die sich aus diesen Definitionen ergebenden formal-logischen Konsequenzen zieht, ist sie nichts anderes als Mathematik und wie diese auf Erfahrung gegründet [3]). Der Wert sowohl jener formalen Regeln wie dieser allgemein-mathematischen Sätze soll gar nicht bestritten werden. aber sie verhelfen uns zu keinem einzigen erkenntnistheoretischen Satz, und insbesondere sind auch die allgemein-mathematischen Sätze nicht als apriorisch zu erweisen. Ohne Berücksichtigung der Gignomene und speziell der Empfindungsgignomene könnten alle diese Sätze, soweit sie richtig sind, niemals aufgestellt werden. Mannigfaltigkeit, Verknüpfung usw. sind Begriffe, die nur aus der Sinneserfahrung entlehnt werden können. Die Logizisten werfen ihren Gegnern gern „Psychologismus“ vor. Wenn man unter Psychologismus die Meinung versteht, dass die Bedeutung der Allgemeinbegriffe lediglich in ihrer psychologischen Entstehung gegeben sei, so ist er allerdings absolut verfehlt. Wo existiert aber ein solches Unding des Psychologismus? Wir behaupten vielmehr, dass die Allgemeinbegriffe die in den Gignomenen und zwar speziell die in den Empfindungsgignomenen vorhandenen Gleichheiten und Ähnlichkeiten durch unsere Vorstellungsfunktionen ausdrücken. Die Bedeutung der Allgemeinbegriffe ist also vor allem in den tatsächlichen Gleichheiten und Ähnlichkeiten der Gignomene gegeben.

Richtig ist an der logizistischen Lehre nur, dass wir die individuellen Besonderheiten, welche dem Allgemeinbegriff des einzelnen Menschen infolge der Zufälligkeit der verwerteten Sinneserfahrungen anhaften, bis zu einem gewissen Grade ausgleichen können, indem wir die

[1]) H u s s e r l, l. c. S. 238 ff.

[2]) C o h e n, l. c. S. 67.

[3]) Bezüglich dieses Nachweises verweise ich auf meine Erkenntnistheorie, Jena 1913, S. 102 u S. 421.

vollständige Erfahrung vieler Menschen zugrunde legen und durch Abstraktion von den individuellen Verschiedenheiten einen für alle Menschen verwertbaren Durchschnitts- bezw. Normalbegriff, gewissermaßen den Allgemeinbegriff eines Allgemeinbegriffs darstellen. Damit werden die Allgemeinbegriffe aber doch nur von den individuellen Schwankungen der Empfindungsgignomene und in keiner Weise von den Empfindungsgignomenen selbst unabhängig.

Der Logizist glaubt fälschlich, unabhängig von den Gignomenen, speziell unabhängig von den Empfindungsgignomenen, also rein-rationalistisch (vergl. S. 33) eine Wissenschaft konstruieren zu können und unterscheidet sich von dem extremen Rationalismus nur dadurch, dass er sich auf eine vermeintliche reine Logik zu stützen versucht. Das ganze Ziel der Erkenntnistheorie verschiebt sich daher auch für den Logizisten. Er behauptet z. B., dass die Erkenntnistheorie „nach den logischen Voraussetzungen der Wirklichkeitserkenntnis frage“ [1]). Ausdrücklich

[1]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen u. Leipzig 1904, S. 155. Rickert vergleicht die logizistische Begriffsbildung mit der Bildung von Begriffen wie „gerade Linien“, „Atome“ usw. in der Mathematik und Physik. Zwischen beiden besteht jedoch nicht nur ein Unterschied, sondern geradezu ein diametraler Gegensatz. Der Begriff der geraden Linie und des Atoms ist aus unseren Empfindungsgignomenen durch Zusammenstellungen des Ähnlichen und Zerlegungen gewonnen, während für die logizistischen Begriffe ein solcher Ursprungsnachweis vom Logizisten selbst bestritten wird und auch nicht geführt werden kann, weil sie falsch gebildet sind. Rickert verlangt „eine völlige Umkehrung der allgemein verbreiteten Ansicht vom Erkennen, nach welcher das Urteil sich nach einem Sein zu richten hat“. Der genetische Positivismus behauptet, dass das Urteil sich nach den Gignomenen zu richten hat. Diese stellen das Sein dar. Eine andere Richtungsbestimmung für das Urteil existiert schlechterdings nicht, und die von Rickert verlangte Umkehrung ist unzulässig.

Eine interessante Varietät des Logizismus ist die „Gegenstandstheorie“ von Meinong (vgl. Über Annahmen, Leipzig 1902, Ztschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinn. 1899, Bd. 21, S. 182; Untersuchungen z. Gegenstandstheorie u. Psychologie, Leipzig 1904, S. 1; Die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften Leipzig 1907, S. 8 ff.). Meinong spricht von „idealen Gegenständen, die zwar bestehen, in keinem Fall aber existieren, daher auch in keinem Sinn wirklich sein können“. Als Beispiel führt er Gleichheit und Verschiedenheit an. Ich muss das „Bestehen“ solcher idealen Gegenstände generell bestreiten. Gegeben seien mir zwei Empfindungsgignomene oder Vorstellungsgignomene a b c und a′ d e. Daran knüpfe ich die Vorstellung (Urteil, Annahme) a = a′ oder a ähnlich a′ oder b verschieden von d. Die Gleichheit bezw. Ähnlichkeit bezw. Verschiedenheit ist der Inhalt, die einzige Bedeutung meiner Vorstellung, meines Urteils, meiner Annahme, nicht aber ein „Gegenstand“, der „den Urteilen, Annahmen gegenübersteht“. Die ganze, auf die Scholastiker zurückgehende, von Brentano (Psychologie v. empir. Standp. Bd. 1, Leipzig 1874 S. 115) erneuerte Lehre, welche in der Vorstellung, im Urteil u. s. f. einen Akt des Vorstellens und einen Gegenstand des Vorstellens unterscheidet, ist eine willkürliche Zerlegung der als Einheit gegebenen Vorstellung. Die weiteren Erörterungen Meinongs (namentlich in dem an 3. Stelle zitierten Werk S. 7 ff.) erledigen sich dadurch, dass das Nichtsein, welches Meinong behandelt, eben ein Vorstellungs-

wird der Erkenntnistheorie das Recht zugesprochen, Begriffe zu bilden, „die nicht Begriffe von Wirklichkeiten sind“, „denen keine Wirklichkeit entspricht“, weder eine transzendente, noch eine immanente. Die Gefilde dieses Reservatterritoriums sind natürlich sehr ergiebig, da die Kontrolle durch die Gignomene so gut wie ausgeschaltet ist. So kommt denn z. B. ein erkenntnistheoretisches unpersönliches Subjekt „mit der Transzendenz des Sollens“, eine „logische Priorität des Sollens vor dem Sein“ u. a. m. zum Vorschein [1]). Wir sind wieder mitten in der Zeit Fichtes und Hegels. Die Verwandtschaft mit ersterem wird sogar ausdrücklich hervorgehoben [2]). Volkelt [3]) hat bei Besprechung einer logizistischen Schrift von „Spinneweben und Seifenblasen“ gesprochen. Der Ausdruck ist zu hart, aber sachlich ist die Kritik Volkelts vollkommen berechtigt. Man fühlt sich in der Tat bei der Lektüre mancher logizistischen Arbeiten wieder in die Begriffsmetaphysik des scholastischsten Mittelalters zurückversetzt.

Wir kehren jetzt nach unserer langen Abschweifung von dem Rationalismus und dem Logizismus zu der Erkenntnistheorie zurück, die wir vor der schweren Entscheidung zwischen dem genetischen und dem rekonstruierenden Verfahren verlassen hatten (vergl. S. 31). Wir hatten dem ersteren den Vorzug gegeben und wollen es auch der weiteren Verfolgung der erkenntnistheoretischen Theorien zugrunde legen, ohne das letztere aus den Augen zu verlieren.

Die Hauptfrage, welche sich für die Erkenntnistheorie auf dem jetzt erreichten Standpunkt ergibt, ist die weitere Klassifikation der Empfindungsgignomene. Die Erkenntnistheorie ist nämlich mit ihrer Arbeit noch nicht zu Ende. Sie hat ihre Aufgabe erst erfüllt, wenn sie die Gegensätze zwischen Psychischem und Physischem, Subjekt und Objekt, Aussenwelt (Umwelt) und Ich, die nicht nur im naiven Denken

sein ist. Die von Meinong herangezogene „Idealität“ der sensiblen Qualitäten besagt doch keineswegs (wie M. S. 9 behauptet) irgendwie ein Nichtsein oder ein minderes Sein. Das „Sosein“ Meinongs, welches er dem Sein entgegenstellt, ist von dem Sein (das bedeutet bei Meinong: von den Empfindungsgignomenen) nur deshalb unabhängig, weil wir die aus den Empfindungsgignomenen geschöpften Vorstellungen neu kombinieren können und auf diesem Weg ein Sosein schaffen können, dem kein Sein (in Meinongs Sinn) entspricht. Dieses vorgestellte Sosein entspricht also bald einzelnen Empfindungsgignomenen selbst oder Teilen derselben, bald vorgestellten Beziehungen der Empfindungsgignomene, bald überhaupt weder Empfindungsgignomenen noch Teilen noch Beziehungen derselben. Wieso man daraus folgern kann, dass das Sosein das eigentliche Wesen eines „Gegenstandes“ ausmache, das „ihm anhafte, mag er sein oder nicht sein“ (S. 13), ist mir unerfindlich. Der einzige „Gegenstand“, den ich anerkenne, sind die Empfindungsgignomene im 1. und 2 Fall; die Phantasievorstellung im 3. Fall hat überhaupt keinen „Gegenstand“.

[1]) Rickert, l. c. S. 165.

[2]) L. c. S. 145 Anm.

[3]) Deutsche Litt.-Ztg. 1893, Jahrg. 14, Nr. 11, S. 323.

die grösste Rolle spielen, sondern auch der Haupteinteilung der Wissenschaften s. str., Naturwissenschaften und Psychologie zugrunde liegen und in den Ergebnissen derselben zu den anfangs geschilderten Widersprüchen und Rätseln geführt haben, durch eine Berichtigung der Einteilung aufgeklärt hat. Gerade das Hauptproblem der Erkenntnistheorie liegt hier. Alle seither behandelten Fragen sind demgegenüber mehr prinzipiellen und methodologischen Charakters.

Wir erheben also jetzt die zentrale Frage der ganzen Erkenntnistheorie: **lassen unsere Empfindungsgignomene irgendwelche Gesamteinteilung zu und welche?** und knüpfen daran immer auch die Frage, wie sich die Vorstellungsgignomene zu dieser Einteilung verhalten.

In der Geschichte der Philosophie sind 5 Hauptantworten auf diese Frage gegeben worden, die ich als psychophysischen Dualismus, Idealismus, Egotismus, Phänomenalismus und Binomismus bezeichnen will, wobei wir uns eine Erklärung, Rechtfertigung und Spezialisierung dieser Namen für die spätere Erörterung vorbehalten. Alle fünf Lehren werden im folgenden einzeln besprochen werden.

Ich beginne mit dem

psychophysischen Dualismus.

Dieser lehrt, dass sich aus der Untersuchung des Gegebenen zwei wesensverschiedene Gruppen oder Arten des Seienden ergeben, die er als Materielles oder Physisches und als Psychisches bezeichnet. Beide sollen ebenso wirklich sein wie die Gignomene selbst. Man kann daher auch sagen, dass der psychophysische Dualismus das Wirkliche in materielles Wirkliches und psychisches Wirkliches einteilt, und ihn auch als psychophysischen Realismus[1]) bezeichnen.

[1]) Die Bezeichnung „Realismus“ wurde und wird bekanntlich in sehr verschiedenen Bedeutungen angewendet. Da sie ganz offen lässt, was als real gelten soll, so ist diese Mehrdeutigkeit geradezu selbstverständlich. Durch Hinzufügung von Adjektiven — ich erinnere an Ausdrücke wie „naiver Realismus“, „erkenntnistheoretischer Realismus“, „kritischer Realismus“, „metaphysischer Realismus“, „ästhetischer Realismus“, „Begriffsrealismus“ u. s. f. — hat man dann die einzelnen Bedeutungen zu unterscheiden versucht. Leider sind auch diese spezialisierenden Attribute oft unzweckmäßig und mehrdeutig ausgefallen, so dass fast ein kleines Lexikon der Realismen erforderlich ist, um alle Bedeutungen bei den einzelnen Schriftstellern auseinanderzuhalten. In neuerer Zeit versteht man in der Erkenntnistheorie unter Realismus in prägnantem Sinn gewöhnlich die Lehre, dass ausser dem Psychischen oder dem erkennenden Subjekt noch ein anderes vom Psychischen bezw. dem Subjekt unabhängiges Seiendes (Wirkliches) existiere. Übrigens ist auch diese Bestimmung, wie eine eingehendere Untersuchung zeigt, nur unter vielen Schwankungen und nicht stets festgehalten worden. Für die oben gewählte Bezeichnung trifft sie zu, da der psychophysische Dualismus das Physische als ein zweites koordiniertes Reales neben das Psychische stellt Über den sog. Neo-Realismus vgl. z. B. Hollands, Philosoph. Review 1908, Bd. 17, S. 407.

Namentlich im Hinblick auf den später zu besprechenden Idealismus erscheint diese Bezeichnung als ebenso zweckmäßig. Wie schon aus der gewählten Fassung der Definition hervorgeht, werden nicht nur die Empfindungsgignomene, sondern auch die Vorstellungsgignomene im weitesten Sinn (also einschliesslich der Urteile, Schlüsse u. s. f.) in diese Klassifikation einbezogen. Sehr oft geht dann der psychophysische Dualismus noch etwas weiter und legt dem mannigfaltigen Psychischen noch eine als einfach und Einheit gedachte Seele oder ein Ich oder auch mehrere Seelen oder Ichs irgendwie zugrunde [1]). Wir wollen von dieser „egotistischen“ Variante vorläufig absehen und uns zunächst nur mit der Gegenüberstellung „psychisch-physisch“ beschäftigen.

Vor allem fragen wir den psychophysischen Dualisten, durch welches Merkmal er das Psychische und das Physische unterscheiden will. Der Hinweis auf das naive Erleben des Einzelnen genügt nicht. Was ich Augenblick für Augenblick erlebe, d. h. die fortlaufende Kette der mir gegebenen Gignomene, gehört für den psychophysischen Dualismus zum Psychischen. Wenn er nun behauptet, dass ausserdem ein vom Psychischen wesensverschiedenes Physisches existiere, so ist er verpflichtet, uns vor allem ein Merkmal für dieses neue Wirkliche anzugeben, welches er — zum Teil in Übereinstimmung mit dem naiven Denken (vergl. S. 22) — ausser dem gegebenen Psychischen annimmt. Gibt er ein solches Merkmal nicht an, so verliert es jeden Sinn, überhaupt von Psychischem und Physischem zu sprechen, das Gegebene zu ersterem zu rechnen und letzteres als ein zweites Wirkliches ihm gegenüberzustellen.

In der Tat haben tieferdenkende psychophysische Dualisten diese Notwendigkeit gefühlt und allerhand Unterscheidungsmerkmale angegeben. Brentano zählt nicht weniger als fünf auf [2]). Schon diese Menge ist etwas verdächtig. Brentano selbst betrachtet sie auch durchaus nicht als gleichwertig. Wir können uns hier bezüglich aller dieser Merkmale kurz fassen. Soweit sie sich auf eine hypothetische innere Wahrnehmung oder auf eine ebenso hypothetische Zerlegung in ein erkennendes Subjekt, ein erkanntes Objekt und einen „Akt“ des Erkennens stützen, sind sie in dieser Phase unserer erkenntnistheoretischen Entwicklung ganz unbrauchbar, da sie sehr zweifelhafte Hilfsannahmen voraussetzen [3]). Nur ein Merkmal scheint von solchen

[1]) Eine analoge Unterlegung einer Einheit auf der materiellen Seite ist durchweg unterblieben. Die „Materie“ ist nur ein Kollektiv- oder — zuweilen — ein Allgemeinbegriff, aber keine einfache Einheit wie die „Seele“. Immerhin klingt die ὕλη bei manchen alten Philosophen an einen solchen materiellen Einheitsbegriff an.

[2]) Psychologie v. empir. Standpunkt. Leipzig 1874, Bd. 1, S. 111 ff.

[3]) Man könnte natürlich einwenden, dass man die umgekehrte Reihenfolge der Beweise einschlagen und erst das Subjekt-Objekt u. s. f. nachweisen und dann

unzulänglichen Hypothesen frei zu sein: man definiert das Psychische als das Unräumliche, das Materielle als das Räumliche oder Ausgedehnte[1]). Die Räumlichkeit (Lage, Gestalt, Grösse) ist zwar nicht definierbar, aber uns durch Erleben so wohl bekannt, dass eine Definition überflüssig erscheint und der Hinweis auf unser alltägliches Erleben genügt. Genügt aber dieses Merkmal wirklich zur Unterscheidung des Psychischen und Physischen? Diese Frage werden wir später erörtern, wenn wir den psychophysischen Dualismus kritisieren. Jetzt wollen wir zunächst hören, wie sich derselbe das Verhältnis des Psychischen zum Physischen denkt und wie er sich speziell mit den rätselhaften Tatsachen abfindet, die wir zu Anfang unserer Erörterungen zusammengestellt haben.

Die einfachste Form des psychophysischen Dualismus nimmt an, dass die psychische Reihe neben der materiellen Reihe existiert und zwischen beiden ein durchgängiger Parallelismus ohne gegenseitiges Aufeinandereinwirken besteht. Einen solchen

psychophysischen Parallelismus

hat bereits Spinoza in seinem wunderbaren System gelehrt, aber auf dogmatischer Grundlage und in einem ganz anderen Zusammenhang. Im 18. Jahrhundert wird dieser psychophysische Parallelismus unter dem Einfluss Chr. Wolffs bis zum Auftreten Kants fast zur herrschenden Lehre, allerdings gewöhnlich durch die Annahme einer Seele etwas modifiziert. Um dabei den Parallelismus, d. h. den übereinstimmenden Ablauf der beiden Reihen verständlich zu machen, bedurfte es einer weiteren Annahme. Im 18. Jahrhundert bot sich als solche die prästabilierte Harmonie von Leibnitz dar, die man mit einigen Abänderungen von dem Leibnitzschen System, welchem der psychophysische Dualismus und Parallelismus ganz fremd war, auf die Parallelismuslehre übertrug. So erklärt Wolff — unbeschadet seiner Seelenlehre, auf die ich bei Besprechung des Egotismus zurückkomme —, dass die Reihe der seelischen und die Reihe der körperlichen Prozesse „infolge der Natur der Seele und des Körpers harmonisch seien oder übereinstimmen“[2]). Damit war nun freilich eigentlich nur eine Umschreibung des zu erklärenden Parallelismus gegeben. Man musste

die Unterscheidung des Psychischen vom Physischen auf die nunmehr sichergestellte Subjekt-Objektbeziehung gründen wolle. Dieser Versuch ist natürlich zulässig und wird bei der Besprechung des Egotismus erörtert werden.

[1]) Die geschichtliche Entwicklung dieser Lehre gebe ich an anderer Stelle.

[2]) Psychologia rationalis (1734) § 612: „Systema harmoniae praestabilitae dicitur, quo commercium animae et corporis explicatur per seriem perceptionum atque appetitionum in anima et seriem motuum in corpore, quae per naturam animae ac corporis harmonicae sunt seu consentiunt.“ Vgl. auch Vernünft. Gedanken v. Gott, der Welt u. der Seele des Menschen u. s. f. 1719.

also die prästabilierte Harmonie entweder auf eine von Anfang an von Gott getroffene Einrichtung (göttlicher Harmonismus) oder ein Eingreifen Gottes von Fall zu Fall (Okkasionalismus Geulincxs) oder auf eine nicht näher zu bestimmende Übereinstimmung in der „Natur“ des Psychischen und des Materiellen zurückführen.

Der moderne psychophysische Parallelismus unterscheidet sich von dem älteren nicht wesentlich. Vielfach schränkt er allerdings die Parallelität mehr oder weniger ausdrücklich auf die psychischen Vorgänge und die materiellen Prozesse der Grosshirnrinde[1]) ein. Man spricht dann von einem partiellen[2]) oder, wie ich zu sagen vorziehe, einem asymmetrischen psychophysischen Parallelismus: ein sehr grosser Teil der materiellen Prozesse bleibt ohne psychischen Parallelprozess. Andere Parallelisten haben die psychische Reihe

[1]) Die Beschränkung auf die Grosshirnrinde ist für den partiellen ps.-ph. Parallelismus übrigens nicht wesentlich, sondern nur die Beschränkung auf das Nervensystem. Ganz abgesehen davon, dass überhaupt eine Grenze für das Auftreten psychischer Begleitprozesse nicht bestimmt werden kann (vgl. meine Erkenntnistheorie 1913, S. 242 ff.), kann speziell auch die Pathologie durchaus nicht ausschliessen, dass z. B. der Sehhügel zum Zustandekommen von Empfindungen auch ohne Rinde ausreicht (vgl. hierzu auch Head u. Holmes, Brain 1911, Bd. 34, S. 177 ff.). Ich betrachte es z. B. als wohl möglich, dass der Rinde im Bereich der Empfindungsgignomene nur die Bedeutung zukommt, Erregungsresiduen der früheren Empfindungserregungen festzuhalten und neue Empfindungserregungen mit diesen Residuen in Verknüpfung zu bringen. Vgl. S. 2, Anm. 2. Die Rinde hat eben die Eigentümlichkeit, Reste der empfangenen Erregungen nicht wie die Reflexzentren in denselben Zellen und fast auf Null abgeschwächt, sondern in besonderen Zellen in erheblicher Stärke zu bewahren. Auch nach unsern Erfahrungen bei grosshirnlosen Tieren steht sicher nichts im Weg, speziell z. B. die Schmerzempfindungen, wenn man sich auf solche Schlüsse überhaupt einlassen will, im Sehhügel zu lokalisieren. — Auch vergisst man oft bei der heute üblichen Monopolisierung der Grosshirnrinde für die psychischen Prozesse, dass bei den Evertebraten das Zentralnervensystem nach einem ganz anderen Plane aufgebaut ist, so dass ein der Rinde homologer Teil bis jetzt überhaupt gar nicht nachzuweisen ist. Können wir nun lediglich auf Grund des Fehlens eines solchen Homologgebildes den Evertebraten psychische Prozesse ganz absprechen? Sicher nicht. Naturwissenschaftlich ist weder eine positive noch eine negative Antwort zu begründen. Es ist auch gar nicht sichergestellt, dass die psychischen Prozesse, welche sich bei uns in Empfindungen, Vorstellungen u. s. f. gliedern, bei niederen Tieren ebenso scharf und in derselben Richtung gegliedert sind, und wohl möglich, dass z. B. den Erregungsprozessen der Nervenelemente der Evertebraten ein oder mehrere andersartige, z. B. Empfindung, Vorstellung und motorische Innervation irgendwie zusammenfassende psychische Prozesse entsprechen. Vgl. auch Lloyd Morgan, Psychol. Rev. 1905, Bd. 12, Nr. 2/3, S. 78.

[2]) Den von Busse, Geist u. Körper, Seele u. Leib, Leipzig 1903, S. 87, Z. 14 u. Ztschr. f. wiss. Philos. u. philos. Krit. 1899, Bd. 114, S. 10 erhobenen Einwand gegen die Partialität des Parallelismus kann ich übrigens nicht anerkennen. Er ist ganz unlogisch. Eine gesetzmäßige Zuordnung behauptet jeder Parallelismus. Warum sollte nun diese Zuordnung nicht für bestimmte materielle Prozesse auch ganz unterbleiben können?

hypothetisch ergänzt und auf gleiche Länge mit der materiellen gebracht. Hauptvertreter dieses universellen oder symmetrischen psychophysischen Parallelismus sind Fechner[1]) und Paulsen[2]). Allerdings bleiben beide ihm schliesslich nicht vollständig treu, indem sie erstens mehr oder weniger bestimmt den psychischen Prozessen eine Seele unterlegen (egotistische Variante) und zweitens in einer alsbald noch zu erörternden Weise nachträglich die beiden Reihen doch wieder vereinigen. Die jetzt in Rede stehende Verlängerung der psychischen Reihe ist die Hauptlehre des Hylozoismus[3]) welcher allen materiellen Vorgängen, und des von Wundt sog. Animismus[4]), welcher wenigstens allen organischen Vorgängen (Lebensprozessen) psychische Vorgänge zuordnet. Irgendwelche Gründe für die Verlängerung vermag der universale Parallelismus nicht anzuführen, er kann sich nur darauf berufen, dass die Asymmetrie der beiden Reihen für unser Denken unbefriedigend ist.

Auch in der Erklärung des Parallelismus sind seine modernen Anhänger kaum über die alten Wolffschen Lehren hinausgekommen. Fechner scheint den letzten Grund der Parallelität in einem göttlichen Bewusstsein zu suchen. Viele andere verzichten auf jede Erklärung und scheinen die Parallelität, eventuell auch die asymmetrische, als eine letzte Tatsache anzusehen.

Gegenüber dieser Ohnmacht des reinen psychophysischen Parallelismus ist auch seine egotistische Modifikation in keiner günstigeren Lage. Auch mit der Unterstellung einer Seele (eines Ich) auf der Seite der psychischen Reihe ergibt sich keine Möglichkeit, die Übereinstimmung der beiden Reihen zu erklären. Auch die einfache Seele bleibt, solange man an einem reinen Parallelismus festhält, also jedes Aufeinanderwirken der beiden Reihen verwirft, ausser jeder Beziehung zu der physischen Reihe und ihre Übereinstimmung mit der letzteren ebenso unbegreiflich wie vorher.

---

[1]) Ausser dem Hauptwerk (Elemente d. Psychophysik, Leipzig 1860) vgl. namentlich: Über die Seelenfrage 1861 (2. Aufl. mit Einleit. v. Paulsen, Leipzig 1907, z. B. S. 228), Zend-Avesta 1851 (2. Aufl. 1901, nam. S. 110 ff.), Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Leipzig 1879, S. 29, 87, 240 ff.

[2]) Einleitung in die Philosophie 1892 (4. Aufl. 1896, S. 95).

[3]) Die richtigere Bezeichnung wäre Hylopsychismus. Er war schon im Altertum vielfach vertreten, vgl. z. B. Aristoteles, De anima 411a: „ἐν δὲ τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (sc. τὴν ψυχὴν) μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.“ Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass das Altertum Seele und Körper noch nicht so scharf schied wie wir.

[4]) Zweckmäßiger wäre die Bezeichnung Biopsychismus, da Animismus ursprünglich (bei Tylor) etwas ganz anderes bedeutete und auch der wörtliche Sinn zu wenig prägnant ist. Bekanntlich ist auch diese Lehre im Altertum sehr verbreitet gewesen.

Es ist erklärlich, dass bei dieser Sachlage der reine psychophysische Parallelismus oft sich selbst aufgegeben hat und, gewissermaßen sich selbst verleugnend, seine Stellung zu verbessern gesucht hat. Vor allem muss es ihm darauf ankommen, die Asymmetrie der beiden Reihen zu beseitigen und eine Erklärung für ihre Harmonie zu geben. Ausserdem fühlt er das Bedürfnis, wie alle Formen des Dualismus, doch über diesen hinauszugehen und unserem monistischen Drang ein Zugeständnis zu machen. So entstehen vier neue sehr verbreitete Erkenntnistheorien[1]), die materialistische, die spiritualistische, die identistische und die logistische Einheitshypothese.

Die materialistische Erkenntnistheorie hilft sich aus den geschilderten Verlegenheiten, indem sie Dualismus und Parallelismus nachträglich preisgibt. Sie leugnet das Psychische nicht, behauptet aber, dass es entweder nur eine Abart des Materiellen oder nur eine Funktion desselben sei. Die erste Anschauung finden wir z. B. bei Demokrit und Leukipp, die neben den körperlichen Atomen Seelenatome annehmen, welche sich von jenen nur durch besondere Beweglichkeit, Feinheit, Kugelform, Glätte und Wärme unterscheiden[2]). Sie hat dann in der Lehre von dem Pneuma, oft Hand in Hand mit der Identifikation von Leben und Seele, weit über das Altertum hinaus Vertreter gefunden. Das seelische Pneuma der Stoiker *(πνεῦμα ψυχικόν)*[3]) bringt diese Lehre besonders prägnant zum Ausdruck. Man darf dabei nur nicht vergessen, dass das Altertum Seelisches und Körperliches noch nicht so scharf trennte und daher den psychophysischen Dualismus leichter ausgleichen konnte (vergl. S. 48, Anm. 3). Die zweite Anschauung — wonach das Psychische Funktion des Materiellen ist — findet sich vorzugsweise bei den modernen Materialisten.

Eine Kritik des Materialismus erübrigt sich an dieser Stelle. Abgesehen davon, dass er von der Kritik, welche an allen Formen des psychophysischen Dualismus unten geübt werden soll, mitbetroffen wird,

---

[1]) Ich erinnere daran (vgl. S. 7), dass ich die Erkenntnistheorien hier nach ihrem logisch-systematischen Zusammenhang, nicht nach ihrer historischen Entwicklung darstelle. Das Studium der letzteren lehrt, dass sich der Materialismus u. s. f. vielfach ganz unabhängig von der parallelistischen Lehre entwickelt hat. Immerhin glaube ich, dass auch die historischen Beziehungen gerade des modernen Materialismus zu den parallelistischen Lehren der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts enger sind, als man jetzt gemeinhin annimmt.

[2]) Die Aufzählung und Bewertung der Merkmale wechselt etwas. Die besondere Beweglichkeit wird wohl als Folge der anderen Eigenschaften der Seelenatome gedacht. Bekanntlich lehrte Demokrit auf Grund dieser Eigenschaften auch die Feuernatur der Seele *(πῦρ τι)*.

[3]) Vgl. z. B. Galen ed. Kühn, Bd. 5, S. 356. Daraus wurde in der römischen Literatur der „Spiritus animalis“ und aus diesem wurden später die „esprits animaux“, die schliesslich zum Träger des „Influxus physicus“ gemacht wurden (vgl. S. 54 und 55).

ist seine Unzulässigkeit bis zum Überdruss immer wieder gezeigt worden. Alle Argumente, die gegen ihn vorgebracht werden, lassen sich kurz in dem Satz zusammenfassen, dass selbst die kompliziertesten chemischen Verbindungen, die wir uns ersinnen könnten, doch eben immer nur physikalisch-chemische Prozesse sind und der Materialismus schlechterdings nicht imstande ist, uns ein gemeinschaftliches durchgängiges Merkmal oder irgendeinen Übergang von diesen chemisch-physikalischen Prozessen zu den psychischen nachzuweisen. Gegenüber diesem Argument ist der Materialismus in der Tat ohnmächtig [1]).

Nicht günstiger steht es mit der spiritualistischen Erkenntnistheorie. Sie behauptet umgekehrt, dass das Materielle nur eine Abart oder eine Funktion des Psychischen sei. In dieser ausgeprägten Form hat sie nur sehr wenig Vertreter gefunden. Der weiter unten zu besprechende Idealismus, welcher das Materielle überhaupt leugnet, während der Spiritualismus es nicht leugnet, sondern nur vom Psychischen abhängig macht, bot einen so sehr viel bequemeren Weg zur Elimination des Materiellen, dass fast alle spiritualistischen Tendenzen in den Idealismus einmündeten [2]). Im Altertum kommen einzelne neuplatonische Lehren dem reinen Spiritualismus einigermaßen nahe, doch ist der Neuplatonismus in seinen Grundlehren ausgesprochen protonoëtisch (vergl. S. 26) und gehört daher im System der Erkenntnistheorien an eine ganz andere Stelle [3]). In der neueren Philosophie ist Leibnitz oft mit Unrecht als Spiritualist bezeichnet worden [4]).

[1]) Auch die seltsame „psychische Energie" von Ostwald u. A. hilft dem Materialismus nicht aus seiner Verlegenheit. Der Ausdruck Energie hat nur im Bereich der Formeln des materiellen Geschehens einen klaren Sinn.

[2]) Der Terminus „Spiritualismus" wird daher auch nicht selten mit dem Terminus „Idealismus" konfundiert bezw. für idealistische oder protonoëtische Systeme gebraucht.

[3]) Er entzieht sich übrigens schon deshalb jeder Einordnung in die nach dem psychophysischen Dualismus orientierten Systeme, weil seine Hauptvertreter (besonders klar Jamblichus) neben der ψυχή und der φύσις noch den νοῦς unterscheiden.

[4]) Es ist überhaupt nicht angängig, einen Philosophen durch eine einzige derartige Einordnung gewissermaßen zu erledigen (vgl. S. 7). Gerade der Spiritualismus — in dem von mir definierten Sinn — trifft auf Leibnitz kaum in irgendeiner Beziehung zu. In seiner Annahme einer Zentralmonade ist L. schlechthin dogmatistisch. Der Körper ist allerdings nach L. ein Aggregat von Monaden, und letztere haben nach seiner Lehre durchweg psychischen Charakter, aber er lehrt ausdrücklich, dass der körperliche Charakter dieser Monadenaggregate nur scheinbar ist, nämlich nur in unserer verworrenen Vorstellung uns vorgetäuscht wird. Es handelt sich also um eine besondere Variante des Idealismus (vgl. unten S. 58 ff.). Die ausgedehnten Körper sind für Leibnitz nur entia semimentalia, nur phaenomena, wenn auch bene fundata, nur eine res fictitia. Vgl. namentlich den Brief an Bierling v. 12. Aug. 1711 (Gerh. Ausg., Bd. 7, S. 482; vgl. auch S. 501), an des Maizeaux v. 8. Juli 1711 (ibid. S. 534), die Briefe an des Bosses (ibid. Bd. 2, S. 304, 335, 368, 369, 390, 398 u. a.), die Briefe an Bayle und Eclaircissement des difficultés etc. (Bd. 3 und 4). Dabei ist natürlich zu beachten, dass die Monadenlehre von Leibnitz sich erst allmählich entwickelt hat.

Einen Spiritualismus in dem hier bestimmten Sinn vertritt auch er nicht. Gelegentliche Anwandlungen von Spiritualismus in der Cousinschen Schule sind zu wenig durchgeführt, um hier Berücksichtigung zu finden. Zudem liegt auf der Hand, dass der Spiritualismus ebensowenig, wie der Materialismus, imstande ist, nachdem er erst das Psychische scharf vom Physischen getrennt hat, nachträglich eine Verwandtschaft oder einen Übergang zwischen beiden nachzuweisen.

Aussichtsreicher erscheint auf den ersten Blick die sog. Identitätshypothese (vergl. S. 49). Sie ist auch in der Tat noch heute, namentlich bei Psychologen, sehr verbreitet, so dass sie mitunter mit dem psychophysischen Parallelismus fast identifiziert wird. Auch diese Hypothese akzeptiert ohne weitere erkenntnistheoretische Kritik die Scheidung des Materiellen und des Psychischen, wie sie der psychophysische Dualismus und speziell der psychophysische Parallelismus lehrt, behauptet dann aber hinterher, dass beide Reihen doch eigentlich identisch seien [1]). Diese „Identität" wird uns durch allerhand Vergleiche veranschaulicht. So sind nach Spencer die Empfindung und die materielle Erregung des Zentralnervensystems „the inner and outer faces of the same change". Fechner vergleicht die körperliche und geistige Seite des Menschen einer Kreislinie, die einmal von der konkaven und zum andern von der konvexen Seite her betrachtet wird, oder auch mit dem Sonnensystem, das wir entweder vom Ptolemäischen oder vom Kopernikusschen Standpunkt aus betrachten können. Ebbinghaus zieht Kugelschalen zum Vergleich heran u. s. f.[2]). Solche Vergleiche sind nun aber äusserst gering zu bewerten. In diesem Fall klären sie nicht einmal auf, was denn die Identität bedeuten soll, geschweige dass sie irgendeine Beweiskraft zugunsten einer solchen Identität hätten [3]). Wir verlangen zu wissen, was denn nun in beiden Reihen gleich und was verschieden sein soll. Eine räumliche Verschiedenheit („outer and inner", „konkav und konvex") kann doch nicht im Ernst gemeint sein. Mit der Ungleichheit des Standpunktes des Betrachtenden ist uns erst recht nicht geholfen. Wer ist dieser Betrachtende, der jenseits des Psychischen und Materiellen auf einem

[1]) Von demjenigen Materialismus, welcher das Psychische als eine Abart des Physischen betrachtet (S 49), und mutatis mutandis von dem analogen Spiritualismus (S. 50) unterscheidet sich die Identitätshypothese dadurch, dass sie nicht eine Zugehörigkeit zu derselben Gattung, sondern ein totales Zusammenfallen bei völliger Koordination behauptet.

[2]) Eine ausführlichere Darlegung und Widerlegung dieser Lehre mit Literaturangaben findet sich in meiner Erkenntnistheorie 1913, S. 156 ff. Vgl. auch Leitf. d. phys. Psych. 1911, S. 297. Der Lasswitzsche Vergleich mit einem ausgeliehenen Kapital (Wirklichkeiten, Berlin 1900) ist ebensowenig klar und beweisend wie alle anderen.

[3]) Eine ähnliche Kritik übt auch Stumpf an der Identitätshypothese. (Verh. d. 3. internat. psychol. Kongr. in München 1896, Eröffnungsrede.)

dritten, gewissermaßen neutralen Punkt stehen soll? Und worin liegt die Verschiedenheit des Standpunktes? Handelt es sich doch wieder etwa um eine räumliche Verschiedenheit im Sinn jener Vergleiche? Alle diese Fragen sind für die Identitätshypothese vernichtend. In ihrer Not kann sie höchstens die Identität in irgendeine logische Einheit umdeuten und damit in die alsbald zur Erörterung kommende logistische Einheitshypothese einbiegen oder den Dualismus und Parallelismus ganz aufgeben und zum Phänomenalismus übergehen, d. h. die Identität in einem „Ding an sich" jenseits der Erscheinungen suchen [1]). In der Tat werden wir uns später mit dieser phänomenalistischen Lehre zu beschäftigen haben. Die übliche an den psychophysischen Parallelismus geknüpfte Identitätshypothese wird dabei ganz aufgegeben.

Die logistische Einheitshypothese endlich sucht die Vereinigung der beiden Reihen in einem Dritten, welches neutral gedacht wird und zu welchem das Physische und das Psychische nur im Verhältnis von Attributen oder sehr unbestimmt gedachten Differenzierungen stehen. Da sie diese Einheit rein begrifflich konstruiert, kann sie vom Standpunkt unserer Kritik als logistisch bezeichnet werden. Hierher gehört im wesentlichen das System Spinozas, insofern sein Deus sive mundus für die res cogitans und die res extensa nur eine begriffliche Einheit herstellt [2]). Eine ähnliche Lehre scheint unter den Scholastikern David de Dynant vertreten zu haben [3]). Im 19. Jahrhundert gehört die Lehre Schellings wenigstens zum Teil hierher. An Stelle des Spinozaschen Deus sive mundus tritt bei Schelling [4]) die „absolute Vernunft", insofern sie „als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird". Diese absolute Vernunft ist eins mit der absoluten Identität. Alles, was ist, ist an sich betrachtet auch nicht etwa die Erscheinung der absoluten Identität (das entspräche unserem Phänomenalismus), sondern sie selbst.

[1]) An einer höchst interessanten Stelle der 1. Ausgabe der Krit. d. rein. Vern. hat Kant einen Gedanken geäussert, der an diese Identität im Ding an sich erinnert (Hartenst.sche Ausg. Bd. 3, S 593) Der wichtigste Satz lautet: „Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer anderen zugleich ein denkend Wesen, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können." Vgl. auch S. 604.

[2]) Über anderweitige Charaktere des spinozistischen Systems siehe oben S. 15.

[3]) Leider sind uns seine Werke nur aus Berichten seiner Gegner bekannt. Nach Thomas von Aquino (Comm. Sentent. II, dist. 17, qu. 1) unterschied er 3 Realien: Materie, Geist und Gott und behauptete: haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur omnia per essentiam unumesse.

[4]) Vgl. z. B. Werke, Bd. 4, S. 114. Aus der rein logistischen Identitätslehre tritt Sch. nur etwas heraus, wenn er zwischen Subjekt und Objekt nur eine quantitative Differenz für möglich erklärt (vgl. sein bekanntes Linienschema).

Allerdings ist Schellings Lehre den hier in Rede stehenden Theorien deshalb nicht völlig zuzurechnen, weil er nicht sowohl vom Gegensatz „Psychisches und Physisches", als vielmehr vom Gegensatz „Subjekt und Objekt" ausgeht und durch allerhand Dogmatismen aus der erkenntnistheoretischen logistischen Einheitshypothese eine metaphysische „Identitätsphilosophie" [1]) macht.

Von unserem heutigen Standpunkt ist die Kritik der logistischen Einheitshypothesen ohne weiteres gegeben. Eine Begriffsbildung, die kein gemeinsames Merkmal für dasjenige, was unter den gebildeten Begriff fallen soll, angeben kann, ist überhaupt ganz bedeutungslos und daher unzulässig. Man könnte vielleicht hiergegen einwenden und zugunsten der logistischen Hypothese anführen, dass der Einheitsbegriff der letzteren gar nicht beanspruche, ein Allgemeinbegriff zu sein, sondern als ein allumfassender zusammengesetzter Individualbegriff oder auch individueller Kollektivbegriff betrachtet werden müsse, etwa nach Analogie von Begriffen wie „Berlin" oder „grande armée". Auch dies Argument rettet die logistische Hypothese nicht. Solche zusammengesetzten Individualbegriffe haben gleichfalls nur unter gewissen Bedingungen überhaupt Bedeutung, nämlich wenn die an der Zusammensetzung beteiligten Glieder in irgendeiner Beziehung stehen, z. B. durch örtliche Kontiguität, zeitliche Kontiguität, Gemeinsamkeit der Merkmale u. s. f., und die Bedeutung eines solchen zusammengesetzten Begriffs geht nicht über die Tatsache dieser Beziehungen hinaus. Der psychophysische Parallelismus kennt keinerlei solche Beziehung zwischen den beiden Reihen als eben ihre Parallelität, die Zusammenfassung der beiden Reihen zu einem zusammengesetzten Begriff kann daher auch niemals mehr bedeuten als diese Parallelität. Wir gelangen durch diese Zusammenfassung zu keiner neuen Einsicht, zu keiner neuen tatsächlichen Einheit. Die logistische Einheitstheorie fügt also zu dem psychophysischen Parallelismus nur ein neues Wort hinzu, beseitigt aber seine Mängel in keiner Weise.

Der psychophysische Parallelismus ist nur die einfachste Form des psychophysischen Dualismus (vgl. S. 46). Eine zweite fast ebenso verbreitete Form ist der

[1]) Ich habe die Schellingsche Lehre trotz ihres üblichen Namens hier an die logistische Einheitshypothese und nicht an die Identitätshypothese angeschlossen, weil Schelling ausdrücklich die Ideen als die Identität des Subjektiven und Objektiven, der Denkmodi und der Dinge bezeichnet. Übrigens besteht, wie S. 52 bereits hervorgehoben wurde, zwischen der Identitätshypothese und der logistischen Einheitshypothese keine scharfe Grenze. Auch das protonoëtische Element (vgl. S. 26) in der Philosophie Schellings kommt zu kurz, wenn man seine Lehre schlechthin der Identitätshypothese zurechnet. — Eine interessante Varietät der logistischen Einheitshypothese vertritt auch Bradley (Appearance and reality, 2. Aufl. London 1897, nam. S. 140 ff. und viele Aufsätze im Mind, nam. 1910, S. 153 und 1907, S. 165).

psychophysische Kausalismus.

Ich verstehe darunter die Lehre, dass die psychische und die physische Reihe untereinander in Wechselwirkung stehen. In der Regel hat man sich diese Wechselwirkung dadurch begreiflicher zu machen gesucht, dass man an Stelle der psychischen Reihe in der schon oft erwähnten Weise (vergl. z. B. S. 45) eine Seele oder ein Ich setzte. Meistens ist also der psychophysische Kausalismus zugleich egotistisch. Er stellt sich vor, dass ein materieller Reiz auf das Nervensystem wirkt und in ihm einen materiellen Erregungsprozess hervorruft. Der letztere wirkt an irgendeiner Stelle des Gehirns auf die „Seele" und erzeugt so in dieser einen psychischen Prozess: Empfindung, Vorstellung u. s. f. Umgekehrt wirkt auch die Seele auf das Gehirn an mehr oder weniger bestimmten Stellen ein und erzeugt in ihm eine materielle Erregung, die sich auf Nervenbahnen bis zur Muskulatur fortpflanzt. So entsteht die sog. bewusste oder willkürliche Bewegung.

Schon bei Descartes findet sich diese Lehre in ihren Grundzügen, allerdings von vielen anderen grösstenteils dogmatistischen Annahmen begleitet und noch nicht zu völliger Klarheit entwickelt. Die materiellen Erregungen gelangen nach Descartes bis zu der Zirbeldrüse des Gehirns, dem Conarium und zwar als sog. Lebensgeister — esprits animaux, spiritus animales — und veranlassen die Seele hier, bezw. geben ihr hier Gelegenheit [1]), Empfindungen oder Erinnerungsbilder [2]) zu bilden. Unklar bleibt dieser Kausalismus, insofern Descartes nicht direkt von einer Kausalwirkung spricht und bei seiner scharfen Trennung des Psychischen und Physischen kaum sprechen durfte [3]), inkonsequent, insofern er die nicht-sinnlichen Vorstellungen ausdrücklich von diesem Kausalismus ausschloss [4]).

Unter den neueren Philosophen hat ferner Herbart einen eigentümlichen psychophysischen Kausalismus gelehrt. In seinem

[1]) Man beachte die auch schon von Erdmann betonte Verwandtschaft mit dem Okkasionalismus (s. oben S. 47). Nur der von letzterem behauptete concursus Dei fällt weg oder tritt vielmehr etwas zurück. Gelegentlich spricht auch Descartes von einer „occasio", welche die Reize herbeiführen (Dioptr. IV, 7).

[2]) Diese bringt Descartes schon ganz richtig zu den Spuren früherer Erregungen in Beziehung.

[3]) Daher wird auch die Einwirkung der Seele auf das Conarium so gedeutet, dass die Seele nur die Richtung der Bewegungen der Lebensgeister modifiziert, aber keine neuen Bewegungen derselben hervorruft. Übrigens scheint Descartes selbst geschwankt zu haben, wie weit ein gegenseitiges Einwirken der beiden Reihen aufeinander stattfinde.

[4]) Vgl. namentlich Notae in programma quoddam etc., ferner Medit. de prima phil., Respons. V, 4 und Tractatus de homine, Pars quinta. Besonders interessant sind auch die dem letzteren in der Frankfurter Ausgabe vom Jahre 1692 beigegebenen Anmerkungen von Louis de la Forge für die in Rede stehende Lehre (namentlich S. 82 ff). Siehe auch Respons. IV., dieselbe Ausg. S. 109.

System erscheint die Seele als ein besonderes Reale neben vielen anderen qualitativ von ihr verschiedenen Realien, die sich in den meisten Beziehungen mit der materiellen Reihe des Dualismus ungefähr decken. An Stelle des „influxus physicus", durch den das Materielle nach der alten Anschauung unmittelbar in der Seele die psychischen Prozesse hervorbringt, tritt bei Herbart eine „Störung" in dem Seelenreale infolge seines Zusammentreffens mit anderen Realien, eine Störung, auf welche die Seele nun mit einer „Selbsterhaltung" antwortet. Die letztere stellt sich unserer Seele als psychischer Prozess dar.

Diese Übertragung biologischer Begriffe in die Beziehungen der letzten realen Einheiten hat sehr bald wieder einer einfacheren Auffassung des psychophysischen Kausalismus Platz gemacht. Wir finden eine solche namentlich bei Lotze. Dieser kehrt zu der Lehre von der Wechselwirkung zwischen dem Materiellen und der Seele zurück. „Wir werden", erklärt er, „allerdings nie den Stoss sehen, den das letzte Atom des Nerven auf die Seele oder sie auf dieses ausübt" [1]), aber der Stoss zwischen zwei materiellen Kugeln scheint ihm nicht verständlicher als jene Einwirkung, er hat nur die Anschaulichkeit voraus. Lotze schwächt dabei nur — wohl auch in dem Wunsch, die Wechselwirkung verständlicher zu machen — den dualistischen Gegensatz des Psychischen und Materiellen zugleich etwas ab, indem er das letztere als ein Übersinnliches zu deuten versucht, das aus unausgedehnten Mittelpunkten von Kräften besteht.

In der neuesten philosophischen Literatur hat man diese Reservation Lotzes sehr oft ganz weggelassen und eine unmittelbare Wechselwirkung des ausgedehnten Materiellen und der unausgedehnten Seele behauptet. Unter den zahlreichen Philosophen, welche noch heute diesen Standpunkt vertreten, sei hier nur Rehmke [3]) genannt, weil er ihn am konsequentesten entwickelt hat. Er denkt sich, dass bei der psychophysischen Wechselwirkung keinerlei materielle Energie verloren geht. Wirkt die Seele z. B. auf das Gehirn, so tritt nicht etwa eine Energiezunahme ein, sondern der Einfluss der Seele beschränkt sich darauf, dass sie potentielle Energie im Gehirn in aktuelle verwandelt, etwa ähnlich wie Descartes der Seele nur einen richtungsverändernden Einfluss auf die spiritus animales zugesteht. Bei diesem gewissermaßen qualitativen Charakter der Wechselwirkung scheint also das Gesetz von der Erhaltung der Energiemenge unangetastet zu bleiben.

[1]) Metaphysik, Leipzig 1879, S. 493, Grundzüge der Psychologie, 5. Aufl. Leipzig 1894, § 65 ff.

[2]) Metaphysik S. 334 ff. u. 494; Grundzüge der Metaphysik, 3. Aufl. Leipzig 1901, § 55—62.

[3]) Lehrbuch der allg. Psychologie, 2. Aufl. Leipzig—Frankfurt 1905, namentlich S. 73 ff. u. Philosophie als Grundwissenschaft, Leipzig—Frankfurt 1910, z. B. S. 299.

psychophysische Kausalismus.

Ich verstehe darunter die Lehre, dass die psychische und die physische Reihe untereinander in Wechselwirkung stehen. In der Regel hat man sich diese Wechselwirkung dadurch begreiflicher zu machen gesucht, dass man an Stelle der psychischen Reihe in der schon oft erwähnten Weise (vergl. z. B. S. 45) eine Seele oder ein Ich setzte. Meistens ist also der psychophysische Kausalismus zugleich egotistisch. Er stellt sich vor, dass ein materieller Reiz auf das Nervensystem wirkt und in ihm einen materiellen Erregungsprozess hervorruft. Der letztere wirkt an irgendeiner Stelle des Gehirns auf die „Seele" und erzeugt so in dieser einen psychischen Prozess: Empfindung, Vorstellung u. s. f. Umgekehrt wirkt auch die Seele auf das Gehirn an mehr oder weniger bestimmten Stellen ein und erzeugt in ihm eine materielle Erregung, die sich auf Nervenbahnen bis zur Muskulatur fortpflanzt. So entsteht die sog. bewusste oder willkürliche Bewegung.

Schon bei Descartes findet sich diese Lehre in ihren Grundzügen, allerdings von vielen anderen grösstenteils dogmatistischen Annahmen begleitet und noch nicht zu völliger Klarheit entwickelt. Die materiellen Erregungen gelangen nach Descartes bis zu der Zirbeldrüse des Gehirns, dem Conarium und zwar als sog. Lebensgeister — esprits animaux, spiritus animales — und veranlassen die Seele hier, bezw. geben ihr hier Gelegenheit [1]), Empfindungen oder Erinnerungsbilder [2]) zu bilden. Unklar bleibt dieser Kausalismus, insofern Descartes nicht direkt von einer Kausalwirkung spricht und bei seiner scharfen Trennung des Psychischen und Physischen kaum sprechen durfte [3]), inkonsequent, insofern er die nicht-sinnlichen Vorstellungen ausdrücklich von diesem Kausalismus ausschloss [4]).

Unter den neueren Philosophen hat ferner Herbart einen eigentümlichen psychophysischen Kausalismus gelehrt. In seinem

[1]) Man beachte die auch schon von Erdmann betonte Verwandtschaft mit dem Okkasionalismus (s. oben S. 47). Nur der von letzterem behauptete concursus Dei fällt weg oder tritt vielmehr etwas zurück. Gelegentlich spricht auch Descartes von einer „occasio", welche die Reize herbeiführen (Dioptr. IV, 7).

[2]) Diese bringt Descartes schon ganz richtig zu den Spuren früherer Erregungen in Beziehung.

[3]) Daher wird auch die Einwirkung der Seele auf das Conarium so gedeutet, dass die Seele nur die Richtung der Bewegungen der Lebensgeister modifiziert, aber keine neuen Bewegungen derselben hervorruft. Übrigens scheint Descartes selbst geschwankt zu haben, wie weit ein gegenseitiges Einwirken der beiden Reihen aufeinander stattfinde.

[4]) Vgl. namentlich Notae in programma quoddam etc., ferner Medit. de prima phil., Respons. V, 4 und Tractatus de homine, Pars quinta. Besonders interessant sind auch die dem letzteren in der Frankfurter Ausgabe vom Jahre 1692 beigegebenen Anmerkungen von Louis de la Forge für die in Rede stehende Lehre (namentlich S. 82 ff). Siehe auch Respons. IV., dieselbe Ausg. S. 109.

System erscheint die Seele als ein besonderes Reale neben vielen anderen qualitativ von ihr verschiedenen Realien, die sich in den meisten Beziehungen mit der materiellen Reihe des Dualismus ungefähr decken. An Stelle des „influxus physicus", durch den das Materielle nach der alten Anschauung unmittelbar in der Seele die psychischen Prozesse hervorbringt, tritt bei Herbart eine „Störung" in dem Seelenreale infolge seines Zusammentreffens mit anderen Realien, eine Störung, auf welche die Seele nun mit einer „Selbsterhaltung" antwortet. Die letztere stellt sich unserer Seele als psychischer Prozess dar.

Diese Übertragung biologischer Begriffe in die Beziehungen der letzten realen Einheiten hat sehr bald wieder einer einfacheren Auffassung des psychophysischen Kausalismus Platz gemacht. Wir finden eine solche namentlich bei Lotze. Dieser kehrt zu der Lehre von der Wechselwirkung zwischen dem Materiellen und der Seele zurück. „Wir werden", erklärt er, „allerdings nie den Stoss sehen, den das letzte Atom des Nerven auf die Seele oder sie auf dieses ausübt" [1]), aber der Stoss zwischen zwei materiellen Kugeln scheint ihm nicht verständlicher als jene Einwirkung, er hat nur die Anschaulichkeit voraus. Lotze schwächt dabei nur — wohl auch in dem Wunsch, die Wechselwirkung verständlicher zu machen — den dualistischen Gegensatz des Psychischen und Materiellen zugleich etwas ab, indem er das letztere als ein Übersinnliches zu deuten versucht, das aus unausgedehnten Mittelpunkten von Kräften besteht.

In der neuesten philosophischen Literatur hat man diese Reservation Lotzes sehr oft ganz weggelassen und eine unmittelbare Wechselwirkung des ausgedehnten Materiellen und der unausgedehnten Seele behauptet. Unter den zahlreichen Philosophen, welche noch heute diesen Standpunkt vertreten, sei hier nur Rehmke [3]) genannt, weil er ihn am konsequentesten entwickelt hat. Er denkt sich, dass bei der psychophysischen Wechselwirkung keinerlei materielle Energie verloren geht. Wirkt die Seele z. B. auf das Gehirn, so tritt nicht etwa eine Energiezunahme ein, sondern der Einfluss der Seele beschränkt sich darauf, dass sie potentielle Energie im Gehirn in aktuelle verwandelt, etwa ähnlich wie Descartes der Seele nur einen richtungsverändernden Einfluss auf die spiritus animales zugesteht. Bei diesem gewissermaßen qualitativen Charakter der Wechselwirkung scheint also das Gesetz von der Erhaltung der Energiemenge unangetastet zu bleiben.

[1]) Metaphysik, Leipzig 1879, S. 493, Grundzüge der Psychologie, 5. Aufl. Leipzig 1894, § 65 ff.

[2]) Metaphysik S. 334 ff. u. 494; Grundzüge der Metaphysik, 3. Aufl. Leipzig 1901, § 55—62.

[3]) Lehrbuch der allg. Psychologie, 2. Aufl. Leipzig—Frankfurt 1905, namentlich S. 73 ff. u. Philosophie als Grundwissenschaft, Leipzig—Frankfurt 1910, z. B. S. 299.

Auch endet für Rehmke die materielle Reihe nicht an einem einzelnen Einwirkungspunkt, sondern — in einer gewissen Anpassung an die dem Parallelismus zugrunde liegenden Tatsachen — wird das Einwirkungsgebiet weit ausgedehnt. So erkennt z. B. Rehmke mit der modernen Hirnphysiologie die Unerlässlichkeit materieller Erregungsresiduen für das Vorstellen an. Er betrachtet diese als die leibliche Bedingung, zu der zwei seelische Bedingungen — „Bewusstseinsbestimmtheiten" — hinzukommen müssen, damit eine Vorstellung auftritt [1]). Der einzelne psychische Prozess entsteht also geradezu aus einem Zusammenwirken physischer und psychischer Bedingungen.

Die Kritik aller dieser kausalistischen Hypothesen hat namentlich 4 Einwände zu erheben. Erstens ist die Trennung des Psychischen und des Physischen, wie sie der psychophysische Dualismus und mit ihm der psychophysische Kausalismus zugrunde legt, unhaltbar, was später noch zu erweisen sein wird. Zweitens ist die Unterlegung eines Ich oder einer Seele auf Seiten der psychischen Reihe erkenntnistheoretisch nicht zulässig, wie sich bei Besprechung des Egotismus (vgl. S. 61 ff.) ergeben wird. Drittens haben wir nicht das Recht, die Kausalwirkungen, welche wir im Gebiet des Materiellen beobachten, nun auch auf die Verhältnisse zwischen dem Materiellen und Psychischen zu übertragen. Die Beobachtung zeigt uns vielmehr unmittelbar, dass hier eine ganz andere Abhängigkeit, welche von der kausalen wesentlich verschieden ist, in Frage kommt, wofür die Erörterung des Binomismus am Schluss unserer Erörterungen uns Belege bringen soll. Der Kausalismus begeht hier einen ganz ähnlichen Fehler, wie der von ihm oft so hart angefeindete Materialismus. Wie dieser aus den Bewegungen der Materie schliesslich durch einen unerlaubten Sprung das Psychische entstehen lässt, so muss der Kausalist schliesslich die Bewegungen, die von einem materiellen Teil zum anderen ablaufen, durch einen plötzlichen, ebenso unzulässigen Sprung in ein ganz heterogenes Gebiet, nämlich das psychische, überführen. Viertens erscheinen die psychischen Eingriffe in das kausale materielle Geschehen der Grosshirnrinde, wie sie von der kausalistischen Lehre behauptet werden, so ganz und gar überflüssig. Auch die Verlaufsrichtung der materiellen Erregungen in der Grosshirnrinde und die Verwandlung potentieller Energie in aktuelle ist bereits durch den materiellen Prozess vollständig und eindeutig bestimmt [2]). Selbst wenn sich im Sinn der Rehmkeschen Hypothese das Eingreifen der Seele auf die Verwandlung potentieller in aktuelle Energie beschränkt, müsste es mit den analogen, rein materiell bedingten Verwandlungen allenthalben in Konflikt kommen. Sollen wir wirklich

[1]) Lehrbuch der allg. Psychologie. S. 210 ff. u. S. 221.
[2]) Vergl. meinen Leitf. d. phys. Psych. 9. Aufl., S. 194.

zu allen zweifelhaften und bedenklichen Hypothesen des Kausalismus auch noch einen solchen fabelhaften Kampf um die Energieverwandlungen zwischen dem Psychischen und dem Materiellen in den Kauf nehmen?

Weder die Einwände gegen den Kausalismus noch auch seine Rechtfertigungsversuche, sind hiermit erschöpft. Auch dieser Streit ist noch in der Schwebe. Sie müssen sich selbst in die umfangreiche Literatur vertiefen, um ein vollständiges Bild zu gewinnen. Mir selbst scheinen allerdings die angeführten Bedenken ausschlaggebend für die Verwerfung auch dieser erkenntnistheoretischen Richtung.

Werfen wir jetzt noch einen Rückblick auf die Gesamtheit der Lehren des psychophysischen Dualismus, so hat sich keine einwandfrei bewährt. Es liegt nahe, den Grund für dies Versagen in dem Grundprinzip dieses Dualismus zu suchen. In der Tat erheben sich gegen dieses Grundprinzip selbst (vergl. S. 44) die triftigsten Bedenken. Die von dem psychophysischen Dualismus versuchte Abgrenzung des Materiellen und des Psychischen ist einerseits nicht durchführbar und andererseits setzt sie sich mit den gegebenen Tatsachen in Widerspruch, oder muss sie dogmatistisch überschreiten.

Zunächst die Undurchführbarkeit! Wir frugen oben bereits den psychophysischen Dualisten nach seinem Unterscheidungsmerkmal zwischen den beiden von ihm unterschiedenen Reihen. Er gab uns sehr verschiedene Merkmale an. Als brauchbarstes akzeptierten wir schliesslich vorläufig und unter Vorbehalt die Räumlichkeit der materiellen und die Unräumlichkeit der psychischen Reihe. Wenn wir jetzt prüfen, ob dies Merkmal wirklich zu einer klaren Unterscheidung ausreicht, so müssen wir zu einer entschiedenen Verneinung gelangen. Es ist schon sehr bemerkenswert, dass manche dieser Dualisten, wie z. B. Lotze, selbst die Räumlichkeit des Materiellen mehr oder weniger bestimmt aufgegeben haben, ohne dabei ein anderes besseres Unterscheidungsmerkmal an die Stelle zu setzen. Noch bedenklicher ist, dass nicht wenige Philosophen mit guten Gründen die subjektive und damit doch wohl auch die psychische Natur des Räumlichen vertreten haben; ich erinnere an die transzendentale Ästhetik von Kant. Vor allem aber versagt dies Kriterium vollständig, wenn wir die Empfindung, die der psychophysische Dualist doch als einen psychischen Prozess betrachtet, mit Hilfe dieses Merkmals von dem Materiellen unterscheiden wollen. Mögen wir auch mit Recht den Vorstellungen Räumlichkeit absprechen, den Empfindungen kommt sie jedenfalls zu. Ob diese Räumlichkeit der Empfindungen sich von der Räumlichkeit des Materiellen unterscheidet, kann dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat der psychophysische Dualismus einen klaren Unterschied zwischen den beiden hypothetischen Räumlichkeiten nicht angegeben. Damit fällt

auch dies Kriterium zwischen Materiellem und Psychischem: die von dem Dualismus versuchte Unterscheidung erweist sich undurchführbar.

Aber auch bestimmte Tatsachen widersprechen dem psychophysischen Dualismus. Gegeben sind uns nur die Empfindungs- und Vorstellungsgignomene. Wie kann daher der Dualismus behaupten, dass ausser diesen noch etwas, nämlich das Materielle, existiert, welches von diesen Gignomenen total verschieden ist? Er muss, um seine Stellung zu halten, dem Materiellen eine Stellung ausserhalb des Gegebenen zuweisen und verstösst damit gegen das Immanenzprinzip (positivistische Prinzip), wie wir es zu Anfang unserer Auseinandersetzungen entwickelt haben.

Als zweites erkenntnistheoretisches System, mit Bezug auf unsere Zentralfrage, hatten wir den

Idealismus

genannt (vgl. S. 44). Dieser Terminus hat unter dem Missbrauch von Jahrhunderten ganz besonders gelitten [1]). Durch Hinzufügung von Attributen ist der Wirrwarr zuweilen sogar noch gesteigert worden. Ich will im folgenden unter Idealismus (ohne Zusatz) die Lehre verstehen, dass nicht Psychisches und Materielles existiert, sondern nur Psychisches [2]). Will man ihn noch besonders

[1]) Einen Überblick über die weitverzweigten Bedeutungen gibt Ihnen z. B. O. Willmann Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1894—1897. Vergl. u. a. namentl. Bd. 3, S. 314. Nach W. ist der ursprüngliche Sinn des Worts: „Welterklärung aus idealen Seinsprinzipien", womit aber die Definition wenig gefördert sein dürfte, da die „idealen Seinsprinzipien" erst recht definitionsbedürftig sind. Auch ist es sehr fraglich, ob es bei der Vieldeutigkeit des Begriffes zweckmäßig ist von „echtem" und „unechtem" Idealismus zu sprechen.

[2]) Dieser ist mit dem sog. metaphysischen Idealismus prinzipiell identisch, insofern er wie dieser die Nicht-Existenz des Materiellen (Nicht-Psychischen) behauptet; von den in der Geschichte der Philosophie aufgetretenen Systemen des metaphysischen Idealismus unterscheidet er sich jedoch insofern erheblich, als diese fast ausnahmslos unter den psychischen Prozessen die Ideen, d. h. eine bestimmte Gruppe von Vorstellungen bevorzugen und nur diesen absolute Wirklichkeit zugestehen und damit in die protonoëtischen Systeme (vgl. S. 26) übergehen oder zurückfallen. Mit dieser Variante des metaphysischen Idealismus hat der oben im Text gemeinte Idealismus nichts zu tun. Das Recht, für diesen die Bezeichnung Idealismus zu brauchen, beruht darauf, daß in der neuen Philosophie das Wort „idea" einen sehr viel weiteren Sinn hat als bei jenen metaphysischen Idealisten, z. B. bei Descartes alles Psychische bezeichnet. Der „erkenntnistheoretische" Idealismus, welchen man oft dem metaphysischen gegenüberstellt, wird sehr verschieden definiert. Bald bedeutet er die Lehre von der durchgängigen Abhängigkeit der Gignomene vom Psychischen bzw. von einem erkennenden Subjekt, lässt aber die Existenz eines nicht-psychischen Etwas, z. B. eines Dings an sich zu, bald bedeutet er die Lehre von der ausschliesslichen Existenz des Psychischen. In der ersteren Bedeutung fällt er mit dem Phänomenalismus (vgl. S. 64), in der letzteren mit dem metaphysischen Idealismus prinzipiell zusammen.

charakterisieren, so kann man ihn als absoluten Idealismus oder pampsychistischen Idealismus oder kurz als Pampsychismus bezeichnen [1]). Er verwirft die Einteilung in Psychisches und Materielles, wie sie der psychophysische Dualismus gegeben hatte, und behauptet, das letztere existiere überhaupt nicht. Er akzeptiert also den Begriff des Psychischen, wie ihn der Dualismus im Gegensatz zum Materiellen gebildet hat, bekommt aber dann gewissermaßen Reue und streicht das Gegenglied, ohne zu bedenken, dass damit auch das übrigbleibende Glied, das Psychische, seine bestimmte Bedeutung verliert.

Der Idealismus, wie wir ihn eben definiert haben, hat nur wenig konsequente Vertreter gefunden. Viele Philosophen haben allerdings ihr System idealistisch begonnen, aber die meisten dieser Idealisten sind bei der Entwicklung ihres Systems zum Phänomenalismus übergegangen, indem sie doch neben (ausser, hinter) dem Psychischen ein Nicht-Psychisches, z. B. wie Kant ein Ding an sich annahmen. Andere lassen diesem nicht-psychischen Ding an sich wenigstens noch einen halbwegs psychischen Charakter, wie z. B. Schopenhauer, der in dem Willen das Ding an sich zu finden glaubt [2]). Die wenigen, welche sich nicht zum Phänomenalismus gewandt haben und dem pampsychistischen Idealismus treu geblieben sind, haben letzteren grösstenteils im egotistischen Sinn ergänzt, also für die allein-existierende psychische Reihe mehrere Subjekte [3]) oder ein Subjekt (Ich) angenommen. Oft bleibt dann, wie wir noch sehen werden, zweifelhaft, ob der Egotismus oder der Pampsychismus die Grundlage und den Hauptsatz des Systems ausmacht. Berkeley ist der wichtigste Vertreter des egotistischen Idealismus: einerseits erklärt er das Sein für identisch mit dem Wahrgenommen-werden (esse = percipi), andererseits nimmt er eine Vielheit von Seelen bezw. Geistern an. Auch die früher (S. 19) erwähnten „Psychomonisten" der sog. immanenten Philosophie gehören hierher. Eine besondere, durch ihre Konsequenz ausgezeichnete Stellung unter diesen letzteren nimmt v. Schubert-Soldern ein,

[1]) Vgl. S. 19, Anm. 2. Ebendaselbst ist auch über den Terminus „Konszientialismus" nachzulesen. Das Wort „Pampsychismus" hat nur den erheblichen Nachteil, dass es leicht zu Verwechslungen mit der Lehre von der Allbeseelung. also dem Hylozoismus oder Hylopsychismus (vgl. S. 48), mit dem der oben und S. 19 gemeinte Pampsychismus garnichts zu tun hat, den er sogar direkt ausschließt, führt und schon geführt hat. Man hat daher auch von „Psychomonismus" gesprochen, (vgl. S. 19, Anm. 2).

[2]) Auch das „transzendente Ideal. das das erkennende Subjekt zu verwirklichen hat", in der Erkenntnistheorie Rickerts (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. Tübingen-Leipzig 1904, z. B. S. 165) mit seinem zeitlos geltenden, nicht-seienden „Sollen" gehört hierher.

[3]) Baumgarten definiert geradezu: solos in hoc mundo spiritus admittens est idealista (Metaphysica, Halle 1739. § 402, S. 128). Vgl. Wolff, l. c. § 36.

insofern er sich mit einem einzigen Ich im Sinn des sog. Solipsismus (idealistischen Solipsismus, vgl. S. 62) begnügt [1]). Andererseits besteht bei manchen dieser Psychomonisten die Tendenz, an Stelle der von Berkeley u. a. dem Psychischen untergelegten individuellen Seelen (Ichs) ein allgemeines Bewusstsein oder allgemeines Ich oder allgemeines Subjekt zu setzen, das allerdings mit dem Ich im gewöhnlichen Sinn kaum mehr etwas zu tun hat und überhaupt sehr unklar bleibt, wenn man darunter mehr verstehen will als die allgemeine Eigenschaft des Psychischen oder Bewussten [2]). Es bedarf kaum der Erwähnung, wie gross für solche Richtungen die Gefahr ist, in dogmatistische bezw. logizistische Systeme (Fichte, Hegel) zurückzufallen.

Die Kritik des Idealismus muss davon ausgehen, dass er jedenfalls den Tatbestand der Gignomene viel richtiger wiedergibt als die vorher besprochenen Systeme. Die Gignomene, Empfindungsgignomene wie Vorstellungsgignomene, entsprechen so, wie sie uns gegeben sind, also mit allen ihren sog. Täuschungen, perspektivischen Verkürzungen, Verdeckungen u. s. f. ganz dem, was wir gemeinhin heute als psychisch bezeichnen. Der Idealismus vergisst nur, indem er diese Bezeichnung annimmt, dass diese Abgrenzung des Psychischen bei dem naiven Menschen der Nachprüfung bedarf. Diese ergibt, dass der naive Begriff des Psychischen sich etwa so gebildet hat, wie ich es Ihnen bei der Besprechung der Klassifikation der Gignomene geschildert habe (S. 22). Bestimmte Beobachtungen, die sehr wohl auch eine andere Deutung zulassen, bei sorgfältiger Analyse sogar fordern, veranlassten uns, zu unseren Gignomenen noch ein Ich und eine Materie („Körper") hinzuzudenken und ersteres mit den Gignomenen zum Psychischen zusammenzufassen und dem Materiellen gegenüberzustellen. Die moderne Naturwissenschaft, welche die Gignomene speziell im Hinblick auf das letztere untersuchte, prüfte die Abgrenzung und Berechtigung des Materiebegriffs fast niemals und verselbständigte ihn durch ihre Ergebnisse immer mehr. Dies wirkte bestärkend auf die naive Denkweise zurück. Die naiven Gegensätze „psychisch" und „materiell" erwarben gewissermaßen ein Gewohnheitsrecht. Der Idealismus bedachte nicht, dass er mit dem Psychischen im naiven Sinn stillschweigend auch das Gegenglied akzeptierte, ohne welches die Bezeichnung „Psychisches" ihren Sinn ganz verliert (vgl. S. 57). Er hat sich erst selbst auf den Standpunkt

[1]) Noch konsequenter ist der von Ostwald (Ann. d. Naturphilos. Bd. 4, S. 141) sogenannte „instantane" Solipsismus, welcher nur den jeweiligen augenblicklichen Bewusstseinsinhalt anerkennt. Vgl. auch Heim, Psychologismus oder Antipsychologismus ? Berlin 1902, namentl. S. 81 und 100 ff.

[2]) Höchst unzweckmäßig bezeichnet man diese Richtung zuweilen auch als „objektiven" Idealismus im Gegensatz zu dem „subjektiven" Berkeleys.

dieser Unterscheidung gestellt — wie mit ihm der psychophysische Dualismus — und merkt erst hinterdrein, dass sie irrig ist, und weist nun, statt die Fehler der Unterscheidung nachzuweisen und sie durch eine bessere zu ersetzen, nach, dass das Materielle „nicht existiert". Er übersieht dabei, dass in dem Maß, wie ihm dieser Nachweis gelingt, auch seine Behauptung von der psychischen Natur alles Gegebenen jeden positiven Sinn verliert [1]). Sie ist sinnvoll und richtig nur solange, als wir auf dem Standpunkt jener Unterscheidung stehen bleiben. Sie hat also, streng genommen, nur Defensivgeltung ad hominem, in der Abwehr des psychophysischen Dualismus. Der Idealismus als solcher kommt daher auch über negative Ergebnisse nicht hinaus. Er hat sich nur als reinigendes und vorbereitendes System bewährt [2]).

Die dritte Theorie, welche wir in bezug auf das zentrale Problem der Erkenntnistheorie (vgl. S. 44) unterscheiden können, ist der

Egotismus.

Unter diesem Namen [3]) will ich alle diejenigen erkenntnistheoretischen Richtungen zusammenfassen, welche bei der Haupteinteilung der Empfindungsgignomene und weiter auch der Gignomene überhaupt auf die eine Seite ein Ich, eine Seele oder ein Subjekt oder auch viele Ichs, Seelen, Subjekte stellen. Von den egotistischen Varianten des psychophysischen Dualismus und des Idealismus unterscheidet sich der reine Egotismus dadurch, dass er schon in die Grundeinteilung

[1]) Die Bedeutungslosigkeit des Prädikats „psychisch" bei Wegfall des Gegenglieds „materiell" hat besonders scharf Petzoldt hervorgehoben (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung Bd. 1, Leipzig 1900 und das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus aus, 2. Aufl. Leipzig—Berlin 1912).

[2]) Eine in vielen Punkten unklare idealistische Ansicht hat auch Bergson vertreten (Matière et mémoire Paris 1896, nam. S. 22 ff., 56 ff. u. 251 ff., sowie Essai sur les données immédiates de la conscience, 6. Aufl., Paris 1908). Nach B. sind die Dinge „images", sie haben eine Analogie zum Bewusstsein, und unsere Empfindungen entstehen durch eigentümliche an Leibnitz und Herbart erinnernde selektive Wechselwirkungen der „images" und des Gehirns, während die Erinnerungen als solche ganz spirituell und vom Gehirn unabhängig sind. Vom Idealismus soll sich sein System durch die Hervorhebung der Beziehung der „perception" auf die „action" unterscheiden.

[3]) Eine gemeinschaftliche Bezeichnung für alle diese Richtungen scheint mir unentbehrlich. Die Bezeichnung Psychismus führt zu Missverständnissen, da sie sowohl auf das Psychische wie auf die Existenz von Seelen bezogen werden kann. Die Bezeichnungen „Egoismus" und „Ipsismus" sind bereits für ethische Begriffe vergeben. Wolff (Psychol. rat. § 38) bezeichnete die Solipsisten als „Egoistae", doch hat sich diese Bezeichnungsweise nirgends eingebürgert. Gegen die Bezeichnung Egotismus könnte man höchstens einwenden, dass in anderen Sprachen auch die Wörter égotisme, egotism u. s. f. die ethische Bedeutung haben. Die Bezeichnung „Subjektivismus" scheint mir zu vieldeutig, als dass man sie noch verwenden könnte. — Diejenigen, welche die Existenz von Seelen bestreiten, nennt man aus den angegebenen Gründen auch besser „Anegotisten" als „Apsychisten".

der Gignomene das Ich bezw. die Ichs aufnimmt, während der psychophysische Dualist und der Idealist von dem Gegensatz des Materiellen und Psychischen ausgeht und erst sekundär das letztere einer Seele oder Seelen unterstellt. Dass Kombinationen sehr häufig vorkommen, wurde bereits hervorgehoben. Manche Systeme lassen nicht einmal klar erkennen, ob sie von diesem oder jenem Grundgegensatz ausgehen, oder koordinieren geflissentlich die beiden Grundeinteilungen.

Das Ich, die Seele, das Subjekt wird in den meisten egotistischen Theorien ziemlich übereinstimmend als eine einfache individuelle Substanz bestimmt, wobei der Begriff der Substanz in dem alten Sinn eines Beharrenden verstanden wird [1]). Das Merkmal der Einfachheit ist dabei wesentlich, denn ein zusammengesetztes, relativ beharrliches Ich nehmen auch die Anegotisten an. Ausnahmsweise setzt der Egotist an Stelle der individuellen Ichs oder auch neben diese ein überindividuelles oder allgemeines Ich (vgl. S. 60), doch kann diese Richtung, da sie stets einem offenkundigen Dogmatismus verfallen ist, hier unberücksichtigt bleiben. Ebenso ist derjenige Egotismus, welcher sich mit der Annahme eines einzigen individuellen Ichs, nämlich des gerade erkennenden bezw. philosophierenden begnügt, der egotistische Solipsismus (vgl. S. 60) sehr selten. Sehr bedeutsam ist dagegen eine andere Abart des Egotismus, welche zwar meistens auch die Einfachheit, Individualität und Beharrlichkeit der Ichs behauptet, aber den logischen Subjektcharakter desselben in den Vordergrund stellt. An Stelle des „realen Subjekts der Inhärenz", wie Kant es nennt, wird das „logische Subjekt des Denkens" gesetzt. Letzteres selbst wird bald als die Einheit eines individuellen Bewusstseins bald als die Ursache der psychischen Prozesse gedacht. Zuweilen wird auch ein ursprünglich „wollendes" Subjekt an Stelle des denkenden gesetzt [2]).

Das Gegenglied der Ichs wird gleichfalls verschieden aufgefasst. Die naivste Form des Egotismus identifiziert das Gegenglied mit dem Materiellen und deckt sich in den weiteren Konsequenzen fast ganz mit der egotistischen Variante des psychophysischen Dualismus. Häufiger wird — wenigstens zunächst — die Beziehung zu einem etwaigen Materiellen ganz offen gelassen und das Gegenglied als Objekt dem Subjekt gegenübergestellt.

---

[1]) Eine sehr übersichtliche Darstellung hat namentlich Wolff gegeben (l. c. § 10 ff.). Vgl. auch Baumgarten, Metaphysica § 40, 191 u. 230.

[2]) Schon bei Fichte tritt dieser Gedanke auf. Neuerdings wird der „voluntaristische Egotismus" in mannigfachen Varianten vertreten, vgl. z. B. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie Bd. 1, Leipzig 1900, namentlich S. 525 ff. („Aktionstheorie") u. Jerusalem, Der kritische Idealismus u. die reine Logik, Wien-Leipzig 1905, namentlich S. 142 ff. (Betonung des „biologischen" Gesichtspunktes).

Die Frage des Verhältnisses des Gegengliedes zum Hauptglied, d. h. zum Ich, bietet für den Egotismus weitere Schwierigkeiten und führt zu seiner weiteren Zersplitterung und zu mannigfachen, ausgesprochen dogmatistischen Rückfällen. Das Ich Fichtes „setzt" durch eine Urtathandlung das Nicht-Ich, womit die Koordination der beiden Glieder vollends aufgehoben wird. Vielfach begnügt man sich mit der Behauptung eines gegenseitigen Bedingtseins von Subjekt und Objekt. So entsteht der von Laas ganz treffend so bezeichnete „Subjekt-Objektivismus" oder „Korrelativismus" [1]). Noch öfter nimmt man eine dem naiven Denken sehr nahe stehende charakteristische Dreiteilung vor. Man unterscheidet das Ich oder Subjekt, welches vorstellt, erkennt u. s. f., das Objekt, welches vorgestellt, erkannt wird u. s. f., und den Akt des Vorstellens, Erkennens u. s. f. Ja manchmal kommt als Produkt dieses Akts noch die Vorstellung, Erkenntnis u. s. f. hinzu, womit dann allerdings, da dies Produkt das einzige Gegebene ist, der Tatbestand in seltsamer Weise kompliziert und umgekehrt wird.

Es ist mir an dieser Stelle nicht möglich, Ihnen alle weiteren Varianten und Mischformen des Egotismus auch nur aufzuzählen. Die eben angeführten Hauptprinzipien kehren überdies allenthalben wieder. Ich gehe vielmehr zu einer kurzen Kritik des Egotismus über. Diese muss sehr ungünstig ausfallen. Für ein einfaches Ich in irgendeiner Form lässt sich schlechterdings kein Beweis erbringen. Meist beruft man sich schliesslich auf eine besondere Ich-Intuition oder Ähnliches und gesteht damit selbst den rein-dogmatistischen Charakter dieser Ich-Lehre zu. Fast komisch mutet es an, wenn der Egotist sich zu seinen Gunsten sogar darauf beruft, dass sein Gegner, der Anegotist, obwohl er „das Ich" leugne, doch fortwährend selbst das Wort „ich" und „wir" gebrauchen müsse. In der Tat gebraucht der Anegotist diese Worte; aber er versteht darunter nicht das einfache absolut beharrende Ich des Egotisten, sondern ein sehr zusammengesetztes, überdies vieldeutiges [2]) und höchstens relativ beharrendes Ich. Ebenso seltsam ist auch der Versuch des Egotismus, die gegnerische Lehre wegen des gelegentlich verwendeten Vergleichs der Seele mit einem „Bündel von Vorstellungen" [3]) gewissermaßen lächerlich zu machen. Dieser Vergleich sollte nur eine Seite der anegotistischen Lehre besonders scharf hervorheben. Auch kann unbedenklich zugegeben werden, dass er unzweckmäßig gewählt war. Es fällt dem Anegotisten gar nicht ein, die

---

[1]) Vgl. S. 14, Anm. 2.

[2]) Vgl. Leitf. d. phys. Psych. 9. Aufl. S. 239 ff. und 292 ff.

[3]) Es handelt sich um das bekannte „bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement", von Hume (Treat. of hum. nat. P. 4, Sect. 6).

psychischen Prozesse als so äusserlich zusammenhängend, so diskret und so gleichartig zu denken, wie man sich etwa die Halme eines Strohbündels vorstellt. Er kann unbeschadet der Zusammengesetztheit und der sekundären Natur des Ichs einen durchgängigen Zusammenhang und eine Kontinuität der psychischen Prozesse, die dem einzelnen Gehirn zugeordnet sind, annehmen.

Einen direkten Beweis für die Unmöglichkeit des Nachweises einer einfachen, beharrenden Seele hat überdies bereits Kant einwandfrei in der Kritik der reinen Vernunft geführt. Was bei dieser Darlegung Kants noch übrig bleibt, ist nach Kant ein uns gänzlich unbekanntes X, nur das Bewusstsein meines Denkens und die Einheit dieses Bewusstseins. Ein solches Bewusstsein aber beweist, auch wenn wir seine Einheit zugeben, in keiner Weise die Existenz einer einfachen, beharrlichen Seele. Eine ausführliche Darlegung finden Sie auch in meiner Erkenntnistheorie [1]).

Die vierte Theorie, welche die Zentralfrage der Erkenntnistheorie zu lösen versucht (vgl. S. 44), ist der

Phänomenalismus [2]).

Dieser behauptet, dass die Empfindungsgignomene sich zerlegen lassen in Erscheinungen und ein Ding an sich, bezw. Dinge an sich, und erklärt die letzteren für ganz unerkennbar. Insbesondere lässt Kant, der Begründer dieser Lehre, durchaus offen, ob das Ding an sich materiell oder psychisch oder beides oder keines von beiden ist [3]). Ausdrücklich lehrt er ferner, das auch das Ich dieser Zerlegung in Erscheinung und Ding an sich unterworfen sei. Die Schüler und Anhänger Kants haben diese Stellung des Dings an sich nicht immer festgehalten. Namentlich ist die Neigung hervorgetreten, die

[1]) L. c. S. 439 ff.

[2]) Auch der Terminus „Phänomenalismus“ wird nicht immer in demselben Sinn gebraucht. So finde ich z. B. bei Rehmke und Laas Anwendungen desselben, die sich von dem sonstigen Gebrauch weit entfernen. Die von mir oben bevorzugte Bedeutung ist wohl in der Literatur am häufigsten vertreten. Ich finde sie z. B. ganz ähnlich bei Riehl (Philos. Krit. 2. Aufl., Bd. 1, z. B S. 520) und vielen anderen. Erdmann (Logik, Halle, Bd. 1, 1907, S 125) bezeichnet die in Rede stehende Lehre auch sehr zweckmäßig speziell als absoluten Phänomenalismus, wohl um andere Lehren, die man gleichfalls als Phänomenalismus bezeichnet hat, auszuschliessen. Wenn er ihn mit dem Agnostizismus identifiziert, so ist dies allerdings nicht unbedingt zutreffend, da letzterer Name auch für andere Richtungen gebraucht wird (vgl. S. 13, Anm. 2, insbesondere Flint, l. c. S. 36 ff.). In Frankreich wird auch oft die Bezeichnung „Phänomenismus“ (phénoménisme) gebraucht. Vgl. namentlich auch Renouvier und Prat, La nouvelle monadologie Paris 1899.

[3]) Vgl. die S. 52, Anm. 1 zitierte Stelle sowie Krit. d. rein. Vern. Hartenst. Ausg., Bd. 3, S. 604: „Das transzendentale Objekt, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern“ . . .

Natur des Dings an sich als eines „Grenzbegriffs“ in den Vordergrund zu stellen; Lange sagt direkt: „wir wissen also wirklich nicht, ob ein Ding an sich existiert“ [1]).

Auf die mannigfachen nach-Kantischen Versuche, an dem unerkennbaren Ding an sich, ohne seine Stellung zu den Erscheinungen wesentlich zu verändern, doch irgendwie wenigstens etwas festzustellen, brauche ich hier nicht einzugehen. Ich erinnere Sie nur beispielsweise an den schon erwähnten Versuch Schopenhauers, das Ding an sich als „Wille“ zu deuten, einen Versuch, der in neuester Zeit mit einigen erheblichen Abänderungen auch von Wundt [2]) gemacht worden ist, und an den Versuch E. v. Hartmanns [3]), in einer undifferenzierten Einheit von Wille und Vorstellung, dem „Unbewussten“ das Ding an sich zu erkennen. Bei allen diesen Versuchen wird der ursprüngliche Charakter des Dings an sich und damit der Phänomenalismus übrigens mehr oder weniger verschoben und verwischt [4]).

Die endgültige kritische Entscheidung über den Phänomenalismus ist noch nicht gefallen. Ich halte mit vielen anderen [5]) den Begriff des Dings an sich für falsch gebildet. Solche Begriffe, die ein absolutes x darstellen, sind überhaupt stets verdächtig. Sie sind durchweg leere Worte. Die Grenzbegriffe der Mathematik haben einen ganz bestimmten Inhalt, der mir durch eine bestimmte Regel meines Denkens oder Anschauens gegeben ist. Für das Ding an sich fehlt auch eine solche Regel. Da der Begriff ganz inhaltslos ist, lässt er sich natürlich nicht an irgend einer positiven Stelle angreifen oder widerlegen. Es

[1]) Vgl. Geschichte des Materialismus, 7. Aufl., Bd. 2, Leipzig 1912, S. 49 und 130. Dass Kant diese Meinung nicht teilte, scheint mir Riehl überzeugend nachgewiesen zu haben.

[2]) System der Philosophie Leipzig 1889, 2. Aufl. 1897, S. 405 ff., aber auch Grundz. d. phys. Psych. 6. Aufl. Bd. 3, 1911, S. 272. W. nimmt Wechselwirkungen vieler Einzelwillen an.

[3]) Ausser dem Hauptwerk, der Philosophie des Unbewussten (1. Aufl. 1869, 11. Aufl. 1904) kommen namentlich in Betracht: Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, 3. Aufl. Berlin 1885, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie Leipzig 1889, Kategorienlehre Leipzig 1896, nam. S. 524 ff.

[4]) Eine merkwürdige Variante dieser verschobenen Dinge an sich ist auch das „Ursein“ in der Wirklichkeitsphilosophie Dührings, die im Übrigen mit den Kantschen Lehren denkbarlichst wenig zu tun hat. Dieses Ursein ist im Grunde ein materielles räumliches Ding an sich, welches nur jeder Zeitlichkeit und daher jeder Sukzession von Vorgängen entkleidet ist. Vgl. Kursus der Philosophie als streng wiss. Weltansch. u. Lebensgestaltung Leipzig 1875, Wirklichkeitsphilosophie Leipzig 1895, Logik u. Wissenschaftstheorie Leipzig 1878 (namentlich S. 210 ff), Krit. Geschichte der Philosophie 4. Aufl. Leipzig 1894 (namentl. S. 399 ff., 526 ff. u. 548 ff.).

[5]) Man vergleiche z. B. die Kritik Vaihingers, Die Philosophie des Als ob, Berlin 1911, S. 266.

lässt sich nur zeigen, dass er inhaltslos und überflüssig ist und dass die positiven Argumente zu seinen Gunsten, die übrigens grösstenteils weit ontologischer sind als die angeblichen „Beweise" für das Dasein Gottes, nicht beweiskräftig sind. Das Onus explicandi und probandi fällt ganz demjenigen zu, der ein solches Ding an sich behauptet. Bei allen Explikationsversuchen bleibt schliesslich nur so viel Inhaltliches an dem Begriff „Ding an sich" übrig, dass es den Erscheinungen irgendwie „zum Grunde liegt". Dies „zum Grunde liegen" soll aber weder ein Kausalverhältnis noch ein Substanzverhältnis sein; denn diese Verhältnisse selbst werden erst durch unsere Kategorien hineingedacht. Das „zum Grunde liegen" ist also selbst ein neues x, bei dem sich logische, kausale und räumliche Vorstellungen in nebeligem Dunkel vereinigen. So gewiss es richtig ist, dass wir die Gignomene, speziell auch die Empfindungsgignomene zerlegen können und zwar in einer fundamentalen, für die Erkenntnistheorie und alle anderen Wissenschaften grundlegenden Weise, so wenig leistet die Kantsche Zerlegung dies. Sie speist uns mit einem inhaltleeren Wort ab. Die verlangte Grundeinteilung bezw. Grundzerlegung der Empfindungsgignomene (vergl. S. 44), das zentrale Problem der Erkenntnistheorie wird nicht gelöst. Die Gliederung unserer Wissenschaften in Naturwissenschaften und Psychologie, die naive und zum Teil auch philosophische Unterscheidung von Psychischem und Materiellem, die wunderbaren Feststellungen der Hirnphysiologie über die Beziehungen des Psychischen und des Materiellen, welche uns in der Einleitung unserer Untersuchung solche Schwierigkeiten machten, bleiben unverständliche, rätselhafte Tatsachen, ungelöste Rätsel. Die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung steht dem Problem des Physischen und Psychischen ganz fremd gegenüber. Der Zusammenhang mit diesem Problem wird ganz aufgegeben, als ob es gar nicht existierte. Dabei weisen doch eben diese Gliederung unserer Wissenschaften und das naive Denken und die Geschichte der Philosophie und die Ergebnisse der Psychologie und der Naturwissenschaften, insbesondere auch der Sinnes- und Hirnphysiologie übereinstimmend und eindringlich darauf hin, dass die Trennung des Psychischen vom Physischen, wenn sie auch bisher auf falschen Wegen versucht worden ist, doch sehr wahrscheinlich wenigstens ein Hauptproblem der Erkenntnistheorie ist und bei der Grundzerlegung der Gignomene eine Bedeutung haben muss. Diese Bedeutung festzustellen vermag der Phänomenalismus nicht.

Vielleicht leistet dies eine fünfte Erkenntnistheorie, die ich Ihnen als

Binomismus

bereits kurz genannt habe und deren Begründung ich selbst versucht

habe [1]). Der Binomismus stellt sich zunächst durchaus auf den Standpunkt des relativen Skeptizismus und des Positivismus in dem ganz bestimmten Sinn, den wir zu Anfang unserer Erörterungen (S. 10 u. S. 20) festgestellt haben, er führt nur den Positivismus konsequent und — wenn mir dies Wortspiel gestattet ist — positiv aus, während die seitherigen positivistischen Systeme in ihren philosophischen Leistungen grösstenteils [2]) nur negativ tätig waren, d. h. sich auf Abwehr nicht-positivistischer Dogmen und auf prinzipielle Forderungen beschränkten. Ferner erkennt der Binomismus nicht nur die zeitliche Priorität der Empfindungsgignomene vor den Vorstellungsgignomenen im Sinne des protästhetischen Prinzips (vergl. S. 26) an, sondern er entwickelt seine Hauptsätze auch nach der genetischen Methode (vergl. S. 29), d. h. er geht von den Empfindungsgignomenen bei der Entwicklung seiner Lehrsätze aus [3]). Dabei verkennt er in keiner Weise, dass die Vorstellungsgignomene mehr sind als abgeschwächte Wiederholungen der Empfindungsgignomene. Er nimmt vielmehr an, dass bei der Vorstellungsbildung ganz bestimmte Funktionen beteiligt sind und berücksichtigt diese ganz ebenso eingehend wie die Empfindungsgignomene selbst [4]).

Das erste und Hauptproblem der Erkenntnistheorie — das „Zentral"-problem, wie wir es oben nannten —, die Zerlegung der Empfindungsgignomene löst der Binomismus in folgender Weise. Er verzichtet darauf, in dem Gegebenen „Psychisches" und „Materielles" zu unterscheiden, und weist nach, dass alle diese Versuche, im Sinne des gewöhnlichen Dualismus zwei Reihen von Realien oder Wirklichkeiten

---

[1]) Bezüglich aller Einzelheiten muss ich Sie auf meine Erkenntnistheorie Jena 1898 und 1913 verweisen.

[2]) Ausgenommen sind namentlich Avenarius und Mach. Meine Einwände gegen die positivistischen Systeme dieser beiden Forscher findet man in 2 Abhandlungen der Ztschr. f. Psychol. u. Phys. d. Sinn. Bd. 27, S. 305 (1901) u. Bd. 43, S. 241 (1906). Ebenda ist auch die bez. Literatur angegeben. Cornelius (Einleitung in die Philosophie Leipzig 1903) überschreitet das positivistische Prinzip, insofern er die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen als „durch unser Denken, unsere Begriffsbildungen bedingt" betrachtet.

[3]) Übrigens können alle Sätze des Binomismus auch durch Ausgehen von den Vorstellungsgignomenen, sowohl von den einfachen wie den komplizierten, entwickelt werden, wie ich dies an anderer Stelle durchführe. Nur ist dieser „rekonstruierende" Weg viel umständlicher und unnatürlicher. Er bleibt immer ein Umweg. Er wäre etwa dem Verfahren eines Chemikers zu vergleichen, der die Grundgesetze der Chemie, z. B. das Gesetz der einfachen und multiplen Proportionen und andere stöchiometrische Hauptsätze an den komplizierten, zur Zeit überhaupt noch nicht sicher zerlegbaren Eiweissstoffen nachweisen oder ableiten wollte.

[4]) In meiner Erkenntnistheorie versuche ich nachzuweisen, dass drei Grundfunktionen, die kategoriale oder Vergleichungsfunktion, die synthetische und die analytische Funktion bei allen Vorstellungs- und Urteilsprozessen wirksam sind.

nachzuweisen, gescheitert sind und scheitern müssen. Er behauptet vielmehr, dass lediglich eine zweifache Gesetzmäßigkeit im Gegebenen herrscht. Er setzt an die Stelle des Dualismus und des Scheinmonismus eine Binomie des gesamten Gegebenen.

Die Binomie selbst können wir uns am einfachsten an einem bestimmten Beispiel klar machen. Es sei ein Herdfeuer F gegeben, ein Topf Wasser W auf demselben und mein Körper, speziell mein Auge und mein zentraler Sehapparat O. Die eine Gesetzmäßigkeit — wir wollen sie gleich als die Kausalgesetzlichkeit bezeichnen — entspricht ganz den von der Physik bezw. Chemie nachgewiesenen Naturgesetzen. Gemäß diesen Gesetzen kommt das Wasser zum Kochen, gemäß diesen Gesetzen ruft sowohl das Feuer als auch das Wasser in meinem Sehapparat, wie die Physiologie im Einzelnen lehrt, Veränderungen hervor, die wir als Erregungen des Gehirns bezeichnen und die gleichfalls physikalisch-chemisch sind. Die Physik lehrt uns auch, dass alle diese Kausalveränderungen gegenseitig sind. Jeder Wirkung entspricht im allgemeinen eine Gegenwirkung. In dem angegebenen Beispiel überwiegt die Wirkung von F auf W und von F und W (der beiden „Reize") auf O [1]). In anderen Fällen ist auch die Wirkung von W auf F — wenn ich der Einfachheit halber dieselben Buchstaben beibehalte — und von O auf F und W deutlich. Alle diese Kausalveränderungen sind dadurch charakterisiert, dass sie sich im Raume auf bestimmten Wegen und grösstenteils, vielleicht sämtlich mit einer bestimmten Geschwindigkeit [2]) fortpflanzen.

Die zweite Gesetzmäßigkeit erkennen wir beispielsweise aus folgenden Tatsachen: wenn ich meine Augen schliesse, verschwinden Feuer und Wassertopf, wenn ich sie von einem seitlichen Standpunkt ansehe, verändert sich durch perspektivische Verkürzungen ihre Gestalt, wenn ich sie aus grösserer Ferne betrachte, nimmt ihre Grösse ab, wenn ich Santonin einnehme, färben sie sich gelblich, wenn ich eine blaue Brille aufsetze, bläulich, wenn ich sie durch ein geeignetes Prisma betrachte, verdoppeln sie sich, wird meine eine Sehsphäre zerstört, sehe ich Feuer und Wassertopf nur halb u. s. f. Kurzum, wenn der Erregungszustand meines zentralen Sehapparats, vor allem also meiner Grosshirnrinde, sich verändert — sei es, dass die Kausalwirkung des F und W auf O, die auch als „Reizwirkung" bezeichnet wird, durch Einschiebung von anderen Zwischengliedern oder Lageveränderung von O

[1]) Die Tatsache, dass gerade letztere oft fehlt, erklärt sich ohne Weiteres daraus, dass zwischen W bzw. F einerseits und O andrerseits viele Zwischenglieder eingeschaltet sind, die ich oben im Interesse einer Abkürzung der Darstellung unberücksichtigt gelassen habe.

[2]) Für die Gravitation ist bekanntlich eine solche Abhängigkeit von der Zeit noch strittig.

(Brille, Prisma, grössere Entfernung) bei übrigens gleichbleibendem O sich ändert, sei es, dass die Kausalwirkung von F und W durch eine anderweitige Veränderung von O selbst (Santoninvergiftung, Zerstörung der einen Sehsphäre) modifiziert wird —, so verändern sich F und W. Diese Veränderungen und ihre Gesetze sind von den Kausalveränderungen und deren Gesetzen, den sog. Naturgesetzen s. str. wesentlich verschieden. Sie pflanzen sich nicht auf bestimmten Wegen mit bestimmter Geschwindigkeit und daher innerhalb bestimmter Zeit durch den Raum fort. Die Santoninvergiftung selbst, die Sehsphärenzerstörung selbst erfordert, wie alle Kausalveränderungen, eine bestimmte Zeit. Ist sie aber einmal in einem bestimmten Grade eingetreten, so tritt damit ohne Zwischenzeit, „instantan" und ohne Zwischenweg, „aviatisch" sofort die Veränderung von F und W, wie sie mir als Gignomene gegeben sind, ein. Mit einem bestimmten Zustand von O ist ein bestimmtes F und W unmittelbar gegeben. Wir wollen diese gesetzmäßige Beziehung, die ebenso eindeutig wie die Kausalbeziehung ist, sich aber durch ihre „Instantaneität" und ihre „Aviatik" wesentlich von ihr unterscheidet, als Parallelgesetzlichkeit bezeichnen. Man könnte auch von einer „reinen Funktionalbeziehung" im Sinne der Mathematik sprechen, wenn dem Wort Funktion nicht in der Mathematik eine speziell quantitative Bedeutung zukäme und ausserdem die Verwechslung mit dem Funktionsbegriff der Physiologie zu fürchten wäre. Die Veränderungen, welche F und W im Sinne dieser Parallelgesetzlichkeit erfahren, kann man zweckmäßig auch als Reflexionen [1]) d. h. Rückstrahlungen, bezeichnen, da ihr Auftreten erfahrungsgemäß an eine kausale Reizwirkung von F und W auf O gebunden ist und diese gewissermaßen von O reflektiert wird.

Spezielle Fälle dieser Parallelgesetzlichkeit sind schon längst bekannt. Lockes Lehre von den sekundären Qualitäten und Joh. Müllers Lehre von den spezifischen Energien sind Vorahnungen des richtigen Zusammenhangs, die allerdings erkenntnistheoretisch ganz falsch gedeutet wurden.

Das Zusammenwirken der beiden Gesetzlichkeiten, der Kausal- und der Parallelgesetzlichkeit, wird durch folgende auf einfache Beobachtungen gestützte Überlegung aufgeklärt. Die Empfindungsgignomene, wie sie mir gegeben sind, z. B. als F, W und unter günstigen Umständen auch O — denken Sie z. B. an die Beobachtung meiner eigenen tastenden Hand bezw. ihrer freigelegten Nerven in Fällen von Tastobjekten! — lassen als solche die Kausalgesetze nicht erkennen. Sie

[1]) Diese Reflexionen haben also nichts mit der „reflection" von Locke oder den Reflexen der Physiologie oder der Reflexion = Überlegung des gewöhnlichen Sprachgebrauches zu tun.

erscheinen vielmehr zunächst als ein schier gesetzloser Wirrwarr von Veränderungen. Die Physik musste, um z. B. die Kausalgessetze bezüglich F und W festzustellen, erst von dem Einfluss des zufälligen Standpunktes, dem Einfluss des Santonins, der blauen Brille u. s. f., kurzum allen Reflexionswirkungen absehen. Die Beobachtung lehrt, wie schon Locke erkannt hat, dass diese Reflexionswirkungen sich ausserordentlich weit erstrecken, dass z. B. alles, was wir Empfindungsqualität (Farbe, Tonhöhe u. s. f.) nennen, zwar durch die Art der Reizwirkung bestimmt wird, aber als solches Reflexionswirkung ist. In der Welt der Atome und Moleküle und des Äthers, oder, wie es sonst die Naturwissenschaft nennen mag, gibt es keine Farbe und keine Tonhöhe, sondern nur bestimmte Bewegungen von kleinen und kleinsten Teilchen, Bewegungen, die sich bis in unser Gehirn (O) fortpflanzen und auf welche dieses mit der Parallelwirkung, der Reflexion der Farbe oder Tonhöhe antwortet. Bezeichnet man die Umgestaltung, in der sich uns die Gignomene dank den Reflexionen darstellen, als die Parallelkomponente der Gignomene, so können wir auch sagen: die Naturwissenschaft muss die Parallelkomponenten [1]) „eliminieren", um die Kausalgesetze festzustellen.

Diese Elimination bezieht sich also sowohl auf die Parallelwirkungen, welche durch den jeweiligen Zustand des einzelnen (individuellen) Gehirns, wie diejenigen, welche durch die durchgängige Eigenart desselben Gehirns, wie endlich diejenigen, welche durch die gemeinschaftlichen Eigentümlichkeiten aller individuellen Gehirne bestimmt werden [2]). Was nach Abzug aller dieser Parallelkomponenten übrig bleibt, ist der Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung. Man kann daher geradezu sagen, dass die Naturwissenschaft, wenigstens die sog. Naturlehre, also Physik und Chemie, die Gignomene auf ihre von den Parallelkomponenten befreiten Grundbestandteile zu „reduzieren" versucht und daher die Eliminationen auch als „Reduktionen" und den gesuchten Grundbestandteil als „Reduktionsbestandteil" bezeichnen. Nur in diesen Reduktionsbestandteilen spielen sich die Kausalveränderungen ab. Die kausalen Wirkungen, die wir oben zwischen F, W und O feststellten, betreffen die Reduktionsbestandteile von F, W und O. Erst durch das Hinzukommen der Parallelwirkungen werden die Reduktionsbestandteile zu den Gignomenen F, W und O [1]). Das Ziel der Naturwissenschaft ist durch fortgesetzte Reduktionen die Reduktionsbestandteile und ihre Veränderungsgesetze, d. h. die Kausalgesetze festzustellen, d. h. eine allgemeine Vorstellung derselben zu bilden.

Man kann daher auch sagen, dass die uns gegebenen Gignomene sich aus Reduktionsbestandteilen und Parallelkomponenten zusammensetzen. Nur darf man sich selbstverständlich diese Zusammensetzung nicht etwa als eine einfache Addition denken. Ebensowenig darf man den Reduktionsbestandteil mit dem Ding an sich von Kant verwechseln. Beide stehen schon insofern in ausgeprägtem Gegensatz, als Kants Ding an sich von der Kausalität ausdrücklich eximiert ist, während die Reduktionsbestandteile gerade die Träger der Kausalgesetze sind. Dazu kommt, dass das Ding an sich absolut unerkennbar ist, während die Naturwissenschaft die Reduktionsbestandteile selbst zwar niemals erreicht, wohl aber sich in ihren wissenschaftlichen Vorstellungen ihnen mehr und mehr, bis zu einer im voraus gar nicht zu bestimmenden Grenze anzunähern vermag. Es ist geradezu ein Vorteil dieser Auffassung, dass sie der naturwissenschaftlichen Forschung in keiner Weise durch willkürliche Hypothesen Wege oder Grenzen vorschreibt. Die Vorstellungen von Atomen, Molekülen, Elektronen u. s. f., die Vorstellungen von Masse, Elementen, Energieformen sind solche Reduktionsvorstellungen, die in einer fortgesetzten, wenn auch nicht immer ununterbrochenen Annäherung an die Reduktionsbestandteile begriffen sind. Daher ist auch die Abgrenzung der letzteren gegen die Parallelkomponenten niemals völlig abgeschlossen [2]). Der schöne Traum eines philosophischen oder speziell eines erkenntnistheoretischen Systems, das auch alle diese Fragen mit einem Schlag, gewissermaßen durch eine allgemeine Formel beantworten könnte, muss verfliegen. Ob Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Intensität u. s. f. nur den Parallelkomponenten oder auch den Reduktionsbestandteilen zukommen, bedarf spezieller Untersuchungen.

Mit der Zerlegung in Reduktionsbestandteile und Parallelkompo-

[1]) Es empfiehlt sich nicht, von der Elimination „subjektiver" Bedingungen zu sprechen, denn erstens ist die Einführung des Subjektbegriffs überflüssig oder vielmehr unzulässig, und zweitens wird man die blaue Brille und Ähnliches doch nicht ganz ohne Zwang zu den „subjektiven" Bedingungen rechnen können. Es kommt immer nur auf die vorausgegangene Beschaffenheit von O. und die in O. durch F. und W. hervorgerufene Reizveränderung an.

[2]) Das Hinzutreten aller dieser Parallelkomponenten habe ich auch als Individualisation bezeichnet. Man darf bei diesem Terminus nur nicht etwa ausschliesslich an die erste und zweite Gruppe der oben angeführten Parallelwirkungen denken. Parallelkomponenten kommen nur durch die Reflexionen eines individuellen Gehirnes zu Stande (insofern ist die Bezeichnung „Individualisation" wörtlich zutreffend), aber sie sind nicht nur durch die individuellen Eigentümlichkeiten, sondern auch durch die generellen Eigenschaften desselben bestimmt.

[1]) Durch einen Vergleich habe ich dieses Verhältnis in meiner Schrift: Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn u. Seelenleben, Leipzig 1. Aufl. 1902. 3. Aufl. 1912, S. 56 erläutert.

[2]) Die analoge Ausführung für die Erforschung der Parallelkomponenten, welche der Psychologie zufällt, kann an dieser Stelle unterbleiben zumal sie an anderer Stelle eingehend erfolgt.

nenten ist denn nun auch unser Zentralproblem beantwortet. Die Zerlegung in Materielles und Psychisches ist unrichtig, aber sie enthält einen richtigen Kern. Die Gignomene zerfallen nicht in materielle und psychische, sie sind auch nicht je nach dem Standpunkt des Betrachters materiell oder psychisch, sondern sie werden von zwei Gesetzen oder Gesetzkomplexen beherrscht. „Materiell" und „psychisch" haben nur Sinn im Hinblick auf diese verschiedenen gesetzlichen Beziehungen, können nur diese ausdrücken. Jedes Gignomen ist, da es beide gesetzliche Beziehungen enthält, beides oder vielmehr keines von beiden, weder psychisch noch materiell. Ebenso neutral sind in bezug auf diesen Gegensatz die Reduktionsbestandteile selbst. Insofern kann man diese Erkenntnistheorie, wenn sie auch eine zweifache Gesetzmäßigkeit behauptet, doch monistisch nennen. Damit fallen auch alle die Unklarheiten und Widersprüche, welche uns zu Anfang unserer Untersuchungen bei dem Vergleich der psychologischen und der naturwissenschaftlichen Ergebnisse entgegengetreten waren, weg.

Ich darf Sie schliesslich noch auf die absolute Immanenz dieser Auffassung im Sinn des positivistischen Prinzips aufmerksam machen. Die Reduktionsbestandteile wie die Parallelkomponenten sind nicht ausserhalb der Gignomene, sondern in ihnen, sowohl räumlich [1]) wie zeitlich wie eigenschaftlich. Für die Vorstellungsgignomene lässt sich eine analoge Betrachtung wie für die Empfindungsgignomene durchführen. Auch sie sind als spezifische Rückwirkungen des Gehirns auf die Reizwirkungen der Reduktionsbestandteile zurückzuführen. Die Vorstellungsfunktionen [2]) der Vergleichung, der Zusammensetzung und der Zerlegung, welche, wie ich nachzuweisen versucht habe (vergl. S. 67, Anm. 4), unsere Begriffs- und Urteilsbildung beherrschen, stehen in einer weitgehenden Analogie zu den spezifischen Sinnesenergien unseres Empfindungslebens. Sie entsprechen in ihrer Dreizahl unmittelbar den drei Hauptrichtungen unsrer Begriffs- und Urteilsbildung: der Bildung der Beziehungsbegriffe, der zusammengesetzten Begriffe und der Merkmal- oder Partialbegriffe (Relation, Komplexion oder Synthese und Isolation) [1]). Zugleich ist die Entwicklung gerade dieser 3 Vorstellungsfunktionen phylogenetisch verständlich, da sie den drei Hauptrichtungen entsprechen, in denen biologisch im Kampf ums Dasein die Einprägung und Beurteilung der Reize zweckmäßig war und ist. Unsere Vorstellungsfunktionen ordnen sich also der durchgängigen Binomie gleichfalls ein. Unsere ganze Erkenntnistheorie beschränkt sich somit darauf, die allgemeinsten Beziehungen innerhalb des Gegebenen festzustellen und dadurch ein Weltbild, d. h. eine allgemeinste Vorstellung aller Gignomene zu bilden.

[1]) Damit fällt natürlich auch die lächerliche, schon von Avenarius und Schuppe bekämpfte sog. Introjektionslehre, welche die Empfindungen, Vorstellungen u. s. f. in unseren Kopf versetzt. Auch Bergson (l. c. S. 259) sagt in ähnlichem Sinn: „nous replaçons la perception dans les choses".

[2]) Die psychischen Funktionen Stumpfs (Abhandl. d. Preuss. Akad. d. Wissensch. 1907) dürfen hiermit nicht verwechselt werden. Sie umfassen meines Erachtens ganz heterogene Dinge. Ihr Name scheint mir schon deshalb unzutreffend, weil sie die ν = Reflexionen meiner Erkenntnistheorie, die gewiss in das psychische Bereich gehören, ausdrücklich ausschliessen.

Wir sind am Ende unseres langen Weges. Ich habe Ihnen selbstverständlich im Rahmen eines Vortrags nicht alle Erkenntnistheorien, ja nicht einmal alle wichtigeren vorführen und ebenso wenig die einzelne Erkenntnistheorie vollständig darstellen können. Vor allem bitte ich Sie auch, im Auge zu behalten, dass wir die Erkenntnistheorien in ihrem systematischen Zusammenhang gemäß der allmähligen Entwicklung ihrer Probleme, also gewissermaßen genetisch, Problem für Problem, dargestellt haben. Das erkenntnistheoretische System des einzelnen Forschers musste, da es nicht nur ein erkenntnistheoretisches Problem zu lösen versucht und die Antworten auf die einzelnen erkenntnistheoretischen Fragen nicht in einem notwendigen, eindeutig bestimmten Zusammenhang stehen, bei unserer Darstellung oft zerstückt werden. Endlich beansprucht die Reihenfolge und die Einteilung, die ich heute aufgestellt habe, durchaus nicht etwa, die allein richtige zu sein. Ich wollte Ihnen nur die erkenntnistheoretischen Theorien von einem bestimmten Gesichtspunkt aus, der neben anderen gleichberechtigt ist, sich aber der natürlichen Entwicklung der Probleme besonders eng anpasst, als Glieder einer zusammenhängenden Kette von Lösungsversuchen darstellen, die alle der Grundaufgabe der Philosophie gelten: allgemeinste Vorstellungen des Gegebenen, d. h. einen Weltbegriff zu bilden. Meine Absicht wird schon dann erreicht sein, wenn Sie aus meinen Worten die Anregung entnehmen, die von mir Ihnen dargestellten Systeme an ihrer Quelle gründlich zu studieren und zwar ebensowohl die von unserer Kritik abgelehnten wie die von ihr anerkannten.

[1]) Vgl. Leitf. d. phys. Psychol. 9. Aufl., S. 155 ff. Die Generalisation (Bildung der Allgemeinbegriffe) ist eine Verbindung von Synthese und Isolation.